ANTONIO GARCIA-MORENO

EL EVANGELIO SEGUN SAN JUAN
INTRODUCCION Y EXEGESIS

BADAJOZ - PAMPLONA
1996

Depósito Legal: NA-533-96
Nihil obstat: Ildefonso Adeva
Imprimatur: José Luis Zugasti, Vicario General
Pamplona, 4.3.1996

Imprime: NAVEGRAF S.L. Pol. Industrial Berriainz, Nave 17.
Berriozar (Navarra)
Printed in Spain - Impreso en España.

INDICE

PROLOGO

Durante siete años, inolvidables y juveniles, conviví con el autor de este libro. Fue una época muy singular en la vida de la Iglesia, de 1957 a 1964. Ultimo año del pontificado fecundo de Pío XII, el Papa aristócrata y admirado por todos, sucedido por Juan XXIII, figura sencilla y amable que conmovía y presagiaba una época nueva, continuada por Pablo VI a cuya investidura papal pudimos asistir y recibirlo al poco tiempo en el Palazzo Altemps, antigua sede del Colegio Español. Sin duda que presenciábamos de cerca el renacer de una nueva primavera, bastante tempestuosa, de la Iglesia, quedando marcados como parte de una generación peculiar, bisagra de dos épocas.

Tras la despedida en Roma, iniciamos nuestra vida en las Diócesis respectivas, separados pero unidos en el recuerdo y en unas felicitaciones navideñas que pocas veces fallaron. Así pude ver como su camino se marcaba más y más en la docencia y el estudio. Pronto alternaría, previo permiso de su Obispo, hoy Arzobispo, la enseñanza entre su Seminario de Badajoz y la Facultad de Teología en Pamplona, en la Universidad de Navarra. Ello determinó un nuevo rumbo en su vida, sacrificando sus ilusiones de Pastor en aras de las exigencias del Maestro.

Son ya más de treinta años los dedicados, con tesón ilusionado, a la tarea encomendada, plasmada en su condición de miembro de la ABE (Asociación Bíblica Española) y de la SNTS (Studiorum Novi Testamenti Societas), así como en las publicaciones que ha realizado y sigue preparando. Este trabajo que presentamos ha sido en parte publicado con anterioridad, lo cual ratifica en cierto modo su valor, reconocido al ser aceptado por revistas de prestigio bíblico y teológico, como «Estudios Bíblicos», «Scripta Theologica», «Revista Catalana de Teología», etc. Sin embargo, la mayor parte del contenido de este volumen es material inédito, corres-

pondiente a las explicaciones de clase a lo largo de todos estos años. Ello explica y justifica el diferente estilo y enfoque. No obstante hay un denominador común que aúna la obra, nos referimos al deseo de divulgar, entre los futuros sacerdotes sobre todo, un conocimiento del texto bíblico que sea científico y, al mismo tiempo, válido para la oración personal y para la predicación.

En el libro encontramos dos partes bien diferenciadas. La primera aborda cuestiones de tipo introductorio, como la «Cuestión joannea», el género literario, el trasfondo histórico y cultural, la autenticidad y la historicidad. Termina esta parte con dos excursus sobre aspectos de teología joánica, el ἀγάπη, *agápe* en los escritos de S.Juan y la liberación del hombre según la célebre frase «la Verdad os liberará» de Jn 8,32.

La segunda parte comienza con unos estudios sobre el Prólogo del IV Evangelio, publicados antes y ahora adaptados y revisados. A continuación trata de la Semana inaugural (Jn 1,19-2,11), de los sermones del Pan de vida y del Pan vivo (Jn 6,1-71), para concluir con una extensa exposición de Jn 18,1-19,42, la Pasión según S.Juan, un tema que estudiamos con el P. De la Potterie, cuyas huellas se advierten y actualizan en la exposición del prof.García-Moreno. Un excursus final sobre bibliografía joánica cierra la obra.

Como se ve por el índice estamos ante un rico muestrario de cuestiones sobre el IV Evangelio, presente tantas veces, y de modo especial durante el tiempo pascual, en la Liturgia de la Palabra de la celebración de la Eucaristía. Ello prueba la importancia de este texto evangélico en orden a descubrir, o al menos entrever, el Misterio del Verbo hecho carne, del Unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad. Creo que el autor ha conseguido su objetivo primordial, el deseo de ayudar a conocer, amar y servir a Jesús el Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre.

Ramón Búa Otero
Obispo de Calahorra
y La Calzada-Logroño

INTRODUCCION

Durante más de treinta años he venido explicando el Evangelio de San Juan, tanto en el Seminario de Badajoz como en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Confieso que a la vez que enseñaba, aprendía. El esfuerzo por transmitir una serie de conocimientos adquiridos en mis años de formación en el Pontificio Instituto Bíblico en Roma, así como mediante el estudio personal posterior, me ayudaba sin duda a profundizar en el texto evangélico, al mismo tiempo que me impulsaba a publicar algunos trabajos sobre diversos temas, surgidos al ritmo de la docencia.

Ahora quiero ofrecer a mis alumnos, tanto a los antiguos como a los presentes y a los futuros, la publicación de este libro sobre el IV Evangelio, como testimonio de mi afecto y gratitud a todos ellos. Parte del presente material se ha facilitado a los alumnos como apuntes de clase. Por tanto, cuanto en él se contiene ha sido explicado durante muchos años. Al mismo tiempo algunos aspectos de ciertos temas fueron publicados en «Scripta Theologica», en «Estudios Bíblicos», en la «Revista Catalana de teología» o en «Nova et vetera». Ello hace que en ocasiones algunos puntos se repitan, sobre todo al tratar sobre el simbolismo y la historicidad. No he omitido esas repeticiones de modo intencionado, pues pienso que no es inadecuado insistir en algunos aspectos fundamentales, ya que la repetición es una de las características de una buena pedagogía. No obstante, he procurado no caer, claro está, en lo excesivamente repetitivo.

El texto griego y el hebro me parece mejor ponerlo en los caracteres correspondientes, aunque se añada la transcripción, como se viene haciendo últimamente en algunas publicaciones, por ej. en el libro M.E.Boismard, *Moïse ou Jésus. Essaie de christologie johannique*, París 1988, o en H.Balz-G.Schneider, *Dizionario Exegético del Nuovo Testamento*, Brescia 1995.

Como son palabras sueltas nos parece que no supone mucho problema y enriquece la publicación en el plano académico. Al mismo tiempo ayuda a recordar el griego y el hebreo estudiados y ya casi olvidados.

Aparte de los puntos que se tratan habitualmente en toda introducción a un escrito bíblico, presento algunos temas de exégesis a pasajes importantes en el IV Evangelio, como son el Prólogo, la Semana inaugural, los Discursos del Pan de vida, y la Pasión. Añado algunas cuestiones colaterales en diversos excursus que, aunque se salen de las explicaciones de clase, contribuyen a un mejor conocimiento del Evangelio de Juan. Así tenemos un amplio estudio sobre la Hermeneútica de los símbolos, otro acerca de la Historicidad de los evangelios, otro sobre el derásh en el IV Evangelio, sobre el ἀγάπη, *agápe* o amor cristiano, y otro sobre la verdad que nos libera. Finalmente presentamos algunas recensiones a diversos comentarios al Evangelio según San Juan.

El estilo adoptado pretende estar al alcance del lector medio, al que se supone una buena formación básica. Al mismo tiempo, sin abandonar el carácter de alta divulgación, procuramos apuntar alguna idea de tipo espiritual, alguna consideración ascética. Esto puede ser inadecuado para algunos, pero corremos ese riesgo, estimando que vale la pena intentar un estudio del texto evangélico, que estimule el conocimiento jugoso de la Palabra de Dios.

Una vez más contamos con la benevolencia de nuestros alumnos y, además, amigos. Que el Verbo hecho carne, que puso su tienda entre nosotros, siga siendo para cada uno la Luz de luz que ilumina a todo hombre. Y que la Madre de Jesús, la Mujer de que nos habla San Juan, interceda por nosotros como lo hizo en Caná, para que nunca nos falte el buen vino del Reino. Con el deseo de así ocurra, escuchemos y atendamos a lo que ella dijo entonces: «Haced lo que El os diga».

PARTE I: CUESTIONES INTRODUCTORIAS

Primero presentamos una breve biografía del apóstol S.Juan que, según la tradición, es el autor del IV Evangelio. Para ello recurrimos, ante todo, a los datos que nos ofrecen los Evangelios, así como los Hechos de los Apóstoles y la carta a los Gálatas. Luego estudiamos los rasgos que caracterizan el IV Evangelio y explicamos las razones de su diferencia respecto a los Sinópticos. La base de esa explicación la ponemos en el género literario peculiar de nuestro escrito, así como en el distinto entorno en el que fue redactado. También abordamos los temas de la autenticidad y la historicidad, exponiendo las diferentes posturas al respecto para concluir aceptando los datos de la tradición sobre este tema, aunque entendiendo debidamente dichos datos. Después de ver la unidad interna y la estructura del Evangelio de S.Juan, exponemos algunos puntos de su contenido doctrinal, entre los que destacamos el tema del ἀγάπη, *agápe*, o amor cristiano, y el de la Verdad que nos libera.

CAPITULO I

LA FIGURA DE JUAN EVANGELISTA

Toda obra refleja siempre a su autor, en especial cuando se trata de un escrito. En definitiva la palabra, sea oral o escrita, es el cauce por donde discurre la expresión de nuestros pensamientos. De ahí la importancia de conocer la vida y la época del autor para comprender bien su obra. El *Sitz im Leben*, el entorno vital de un escritor es fundamental para entenderle. Hoy se insiste en este aspecto de la exégesis con el recurso a los métodos sociológicos que tratan de conocer las costumbres y modos de comportamiento de los hombres coetáneos al autor.

Es cierto que damos por sentada la autoría joánica del IV Evangelio, antes de estudiar a fondo la cuestión. En descargo digamos que, como luego veremos, la autenticidad de este escrito, como el de cualquier otro del Nuevo Testamento, ha de ser entendida en un sentido diverso al que se entiende de ordinario en nuestros días. De todas formas, tanto en la tradición patrística, como en la casi totalidad de los autores, la presencia del Apóstol Juan se admite en los orígenes y en las principales fases redaccionales de este evangelio.

Las noticias más valiosas que tenemos sobre S.Juan provienen, sobre todo, de los Evangelios sinópticos, aunque también en el IV Evangelio tenemos algunos datos sobre la persona del autor de este interesante escrito. Podemos dividir su biografía en dos bloques, uno que se desarrolla en Palestina, primero en vida de Cristo y luego cuando Jesús muere. El segundo bloque comprende el periodo en que Juan ha dejado su tierra y desarrolla su apostolado en el Asia Menor.

A. Su vida en Palestina

El nombre de Juan, (en hebreo יוחנן, *Johanan*; en griego Ἰωάννες, *Ioánnes*), significa «Yahwéh da su favor», o «Yahwéh es misericordioso». El apóstol Juan es hijo de Zebedeo, pescador de oficio y patrono de otros pescadores (cfr. Mc 1,20). Cuando Jesús le llama está remendando las redes junto con su hermano Santiago el Mayor. Al oir la invitación a seguirle que Jesús les hace, no lo dudan ni un momento y

dejando a su padre se fueron con El (cfr. Mt 4,22). Pero el primer encuentro de Juan, supuesto que sea el discípulo innominado del relato joánico [1], ocurre antes, cuando está con el Bautista y éste señala a Cristo como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Junto con Andrés se va tras del joven Rabí de Nazaret, quien al oir sus pisadas se vuelve para preguntarles qué buscan. ¿Dónde moras?, le dicen. Venid y veréis, responde Jesús. «Fueron y vieron dónde vivía, y permanecieron aquel día con él. Era alrededor de la hora décima» (Jn 1,39). Momento inolvidable para el evangelista, cuando declinaba el día y el atardecer se llenó de arreboles, mientras el silencio avanzaba hasta dejarse oír. Es lógico que, después de muchos años, recordara que era hacia las cuatro de la tarde la primera vez que estuvo cerca de Jesús y escuchó sus palabras. Lo que ocurrió entonces cambió el rumbo de su vida.

Su condición de discípulo del Bautista, antes de serlo de Cristo, ha posibilitado la hipótesis de cierta influencia de los esenios de Qumrán, cerca de los cuales se desarrolla el ministerio del Bautista y a quienes probablemente conoció. Es posible que antes de salir a cumplir su misión de Precursor del Mesías, viviera con los monjes del desierto. De hecho el evangelista S.Lucas refiere que el hijo de Zacarías «moraba en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel» (Lc 1,80). Eso explicaría que el IV Evangelio tenga algunos contactos literarios, más lexicales que conceptuales, con los escritos de Qumrán, como luego veremos.

Salomé, su madre, era una de las mujeres que seguían a Jesús y al final fueron testigos de la muerte, sepultura y resurrección del Señor (cfr. Mt 4,21; Mc 15,43; Mt 27,56). En cierta ocasión se atrevió a pedir al Maestro los primeros puestos del Reino para su dos hijos, Santiago y Juan. En el relato de Marcos, a diferencia de Mateo, son éstos los que hacen semejante petición. En ambos textos, sin embargo, tenemos la misma negativa de Jesús, a pesar de que ellos están totalmente decididos a beber el cáliz del Señor, sin saber ni imaginar de qué se trataba.

El que Juan fuera conocido del Sumo Sacerdote, así como su predilección por las fiestas de la liturgia judía, descritas como marco de la revelación de Cristo, dieron pie a una tradición que estima que Juan pertenecía a una familia sacerdotal [2]. Sería similar a la familia del Bautista, cuyo

---

[1] Boismard opina que ese discípulo era Felipe (cfr. *De Batême a Cana*, París 1956, p.74.), pero la mayoría se inclina por pensar que se trataba del autor del evangelio, cuyo nombre es también silenciado, o disimulado en otras ocasiones (cfr. Jn 13,23; 18,15; 19,25.27.35; 20,3.8; 21,7.20.23.24).

[2] Cfr. M.L.Rigato, *L'apóstolo ed evangelista Giovanni, «sacerdote levitico»*, «Rivista Biblica», 38(1990)451-483.

padre Zacarías subía al templo, cuando tocaba su turno, para oficiar en el culto del Templo. A través de diferentes datos podemos imaginar a Juan como un hombre impetuoso y apasionado, celoso e impulsivo. Le parece mal que otros echen demonios en nombre de su Maestro (cfr. Mc 9,38), está dispuesto a invocar fuego del cielo para arrasar a los samaritanos que les han impedido el paso por su ciudad (cfr. Lc 9,53-54). Jesús les pone el sobrenombre de Boanerges, «hijos del trueno». Da la impresión de que estamos ante un carácter primario, muy distinto del que parece entreverse en el autor del IV Evangelio, tan sereno y elevado. Esto ha llevado a ciertos exégetas a negar que el hijo de Zebedeo pueda ser el Discípulo amado [3]. Sin embargo, no parece un argumento irrefutable si tenemos en cuenta que el evangelio, según la tradición, lo escribe S.Juan al final de su vida, cuando es de suponer que su carácter ha madurado, alcanzando esa perspectiva y profundidad que se deriva no sólo de los años, sino del crecimiento en santidad que lógicamente podemos imaginar.

También los Sinópticos nos refieren que, junto con Pedro y Santiago, es testigo de la resurrección de la hija de Jairo, así como de la Transfiguración del Señor y de la oración en el huerto de Getsemaní (cfr. Mc 5,37; Mt 17,1ss.y par.; Mt 26,37 y par.). Pertenecía, por tanto, al grupo de los predilectos de Jesús. Ello concuerda, en cierta manera, con el hecho de que en la última cena apoye su cabeza en el pecho del Maestro (cfr. Jn 13,25). También hace verosímil que sea el único que está cerca de la cruz en el Calvario y que reciba el encargo de cuidar a la Madre de Jesús, a la que Juan presenta en Caná como la que propicia el primer signo, que despierta la fe de los discípulos. Además de ese nombre, Madre de Jesús, Juan recuerda el título de Mujer que Jesús le da, con todo el contenido que ello entraña, y que de alguna manera se expresa luego en la visión grandiosa del Apocalipsis, cuando la Mujer aparece vestida del sol, coronada de estrellas y de pie sobre la luna, haciendo frente al Dragón rojo que no puede nada contra ella ni contra su descendencia [4].

En los relatos de la resurrección también juega nuestro hagiógrafo un papel importante. Es el primero en llegar al sepulcro y comprobar que estaba vacío, luego tras de Pedro entró y al ver como habían quedado los lienzos que envolvían el cuerpo y la cabeza de Cristo, comprendió lo que había ocurrido y creyó que Jesús había resucitado (cfr. Jn 20,4-9). En el

---

3 Cfr. P.Parker, *John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel*, «Journal of Biblical Literature», 81(1962)35-43.

4 Somos conscientes de que estas afirmaciones no son compartidas por otros autores, que en su momento estudiaremos, y que se pueden considerar válidas. De momento, sin embargo, nos limitamos a dejar constancia de todo ello.

relato de la pesca milagrosa en el lago de Genesaret, es el primero en darse cuenta de que era Jesús el que les hablaba desde la orilla y dice gozoso a los demás que es el Señor, a lo que Pedro reacciona echándose al agua (cfr. Jn 21,7). Cuando comieron los peces asados, cerca de Jesús y de Pedro escuchará, en silencio como tantas veces, el diálogo de la triple declaración de amor, así como el anuncio de la muerte del primero de los apóstoles, y la alusión a su propio final (cfr. Jn 21,15-23).

También en los primeros momentos de la vida de la Iglesia, aparece Juan en lugar destacado y siempre cerca de Pedro. Así ocurre cuando van a orar al Templo y es curado el cojo de nacimiento (cfr. Hch 3,1-8). Luego comparecerá ante el Sanedrín y visitará Samaría (cfr. Hch 8,14). San Pablo, al referir su visita a Jerusalén hacia el año 49, para entrevistarse con los que hacían cabeza en la Iglesia, nombra entre los que son columnas a Juan, junto con Pedro y Santiago el hermano del Señor (cfr. Ga 2,9). Esta cita, considerada en su contexto, nos permite afirmar que Juan estaba en Jerusalén cuando se reunen todos para deliberar en lo que se ha llamado el primer Concilio (cfr. Hch 15).

B. Estancia en Asia Menor

En el último viaje de Pablo, hacia el año 57, es posible que Juan hubiera abandonado ya Israel, pues en el relato de dicho viaje se cita sólo a Santiago (cfr. Hch 21,18). En el libro del Apocalipsis tenemos las últimas noticias que el Nuevo Testamento nos proporciona. El mismo autor nos dice: «Yo, Juan, vuestro hermano y compañero en la tribulación, en el reino y en la paciencia en Jesús, hallándome en la isla llamada isla de Patmos, por la palabra de Dios y por el testimonio de Jesús» (Ap 1,9). Entre líneas se entrevé que se trata de un destierro en aquella pequeña isla, perdida en el Mediterráneo oriental, a causa de su condición de apóstol de Cristo, testigo fiel de su palabra y su vida.

Sobre los últimos años de su vida existen algunos datos en los Padres. Así S.Ireneo, Obispo de Lyón hacia el año 177, tiene gran importancia pues transmite el testimonio de S.Policarpo, obispo de Esmirna hacia el 156, que había sido discípulo de San Juan y, por tanto, le había conocido personalmente. Ireneo recuerda como Policarpo refería sus relaciones con el evangelista y con otros que también habían visto al Señor [5]. Dice, además, Ireneo que todos los presbíteros que se encontraban con Juan en Asia dan testimonio de la doctrina trasmitida por Juan, que permaneció con

---

[5] Cfr. *Carta a Florino*, citada por Eusebio en su *Hist.Eccles.*, V,20,6.

ellos hasta la época de Trajano [6]. Añade que Juan escribió su evangelio durante su estancia en Efeso y así nos refiere que después de Mateo, Marcos y Lucas, Juan el Discípulo del Señor, el que recostó su cabeza en el pecho de Cristo, escribió su evangelio en Efeso [7].

Polícrato en su carta al Papa Victor, de fines del s.II, con ocasión de tratar la cuestión de la Pascua enumera las grandes estrellas de la Iglesia que reposan en Asia, y entre esos importantes personajes nombra a Juan, que reposó en el costado del Señor y cuya tumba está en Efeso [8]. También Justino, en su *Diálogo con Trifón* habla de la estancia de Juan en Efeso, donde escribió además el Apocalipsis [9].

No se sabe con certeza hacia qué año parte de Palestina, pues los datos que se conservan no siempre coinciden [10]. Tampoco el fin de su vida está claramente testimoniado. Sí sabemos que bajo la persecución del emperador Domiciano (81-96) fue enviado al exilio de la isla de Patmos [11]. Antes, dice Tertuliano, Juan evangelista sufrió el tormento de ser introducido en aceite hirviendo [12]. Al no constar en ningún otro lugar, se estima que dicha noticia no corresponde a verdad. Tras la muerte del tirano que lo desterró, vuelve a Efeso donde muere de edad muy avanzada, en los tiempos de Trajano hacia el año 105. Su tumba ha sido venerada durante muchos siglos. En su honor se construyó una iglesia en el s.IV, destruída luego y sustituída en el s.VI por una gran basílica, cuyas ruinas se conserva hoy como testimonio de su primitiva grandeza.

Son muchas las anécdotas y noticias entremezcladas con la leyenda que ensalzan la figura del Discípulo amado. Polícrato de Efeso refiere que Juan había portado el pétalon, una lámina de oro fijada a la tiara del Sumo Sacerdote [13]. Es un dato que S. Jerónimo recoge [14]. Las referencias al culto y el recurso a la liturgia en IV Evangelio parecen avalar esos datos. Sin embargo, no está claro ese testimonio. En el comentario a la epístola a los Gálatas nos dice S.Jerónimo que cuando Juan era ya muy anciano, incapaz ya de hacer largos discursos, repetía con insistencia una y otra vez: «Hiji-

---

[6] Cfr. *Advers.Haeres.*, II,22,5.
[7] Cfr. *Advers.haeres.*, III,1,1.
Cfr. Eusebio, *Hist.Eccles.*, II,31,3; V,24,3.
[9] Cfr. o.c., 81,4.
[10] Cfr. I.De la Potterie, en G.Rinaldi-P.De Benedetti, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1961, p.563ss. B.Prete, en Varios, *Il Messagio della Salvezza. Opera giovannea e lettere cattoliche*, Turín 1978, v.VIII, p.17ss.
[11] Cfr. Ap 1,9; Eusebio, *Hist.Eccles.*, III,18,1.
[12] Cfr. *De praescr.Haer.*, 36. S.Jerónimo, *Adv.Jov.*, I,26; y *In Matth.* 20,23.
[13] Cfr. Eusebio, *Hist.Eccles.*, III,31,3; V,24,3.
[14] Cfr. *De viris illustr.*, 45.

tos míos, amáos los unos a los otros». Ante la actitud sorprendida de los discípulos al oírle siempre lo mismo, el anciano apóstol decía: «Ese es el precepto de Señor, y si lo cumplimos ya es suficiente» [15].

Los títulos que la tradición le dio son altamente significativos. Así, aparte de Apóstol, Discípulo y Evangelista, Juan es «el que había reposado la cabeza en el costado del Señor», «el Testigo». La Iglesia primitiva lo llamó el «Didáscalo», el «Presbítero» [16], el «Discípulo de Dios» y, a partir del s.IV, se le denomina «el Teólogo» [17], título muy acorde con la visión profunda y luminosa a un tiempo, que nos ofrece de Jesucristo y su doctrina.

---

[15] S.Jerónimo, *Com. in Gal.* 6,10.

[16] Eusebio distingue a Juan evangelista de Juan el Presbítero, autor del Apocalipsis. No es aceptable su testimonio pues basa en un texto un tanto oscuro de Papías y, por otro lado, trata de negar la paternidad apostólica al Apocalipsis, atribuyéndolo a Juan el Presbítero, por haber sido utilizado por los herejes en defensa de las doctrinas milenaristas. Cfr. M.J.Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, París 1936; F.M.Braun, *Jean le Theologien*, París 1964, v.I, p.358.

[17] Cfr. I.De la Potterie, o.c., p.267s.

CAPITULO II

CUESTION JOANNEA

La peculiaridad del IV Evangelio requiere un estudio aparte que tenga en cuenta algunos factores que le son propios. Varias diferencias se advierten de inmediato: en el marco geográfico y cronológico, en el contenido narrativo, en la enseñanza y en la imagen de Cristo. El problema que originan esas diferencias y su explicación es lo que se llama la «cuestión joannea». Antes de entrar en su estudio, podemos adelantar que la diversidad de escritos no conlleva diferencias insalvables con los otros tres evangelios. Simplemente se trata de una diversidad de forma y no de fondo, una narración que tiene perspectivas propias, así como un enfoque teológico distinto de la vida de Cristo y de su enseñanza. E. Trocmé [18], después de su estudio sobre el tema, concluye diciendo que S. Juan presenta una continuidad con los Sinópticos, aunque en determinados pasajes se manifiesta como un teólogo vigoroso, mucho más personal que sus predecesores.

Podemos afirmar que Juan conoció el evangelio según S. Marcos, o una fuente muy similar, pero él recurrió al mismo tiempo a tradiciones propias, escritas u orales [19]. Sin embargo, da la impresión de que los Sinópticos han visto la vida del Señor desde abajo, en cambio S. Juan lo contempla todo desde arriba. En este sentido el cuarto evangelista conoce los Sinópticos pero los complementa [20].

A. Marco geográfico y cronológico

En cuanto a la diversidad de tipo geográfico y cronológico, S.Juan conoce la actividad del Señor en Galilea y nos da noticias de milagros tan importantes como el de las bodas de Caná y la multiplicación de los panes y los peces en la cercanía de Cafarnaún. Sin embargo es en Jerusalén y sus alrededores donde, según el IV Evangelio, Jesús predica y realiza milagros como el de la curación del paralítico de la piscina probática o la del

[18] Cfr. *Jean et les synoptiques. L'exemple de Jean 1,15-34*, en *The Four Gospels 1993. Festschrift F.Neyrink*, Lovaina 1993, v.III, p.1941.

[19] Cfr. A.Denaux (ed.), *John and the Synoptics*, («Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», 101), Lovaina 1992, p.125.

[20] Cfr. A.Denaux, o.c., p.263.

ciego de nacimiento, así como la resurrección de Lázaro. También los discursos de Cristo se pronuncian en los atrios del Templo o en el Cenáculo. En cambio, los Sinópticos centran la vida pública de Cristo en Galilea, situando a Cafarnaún como foco radial de la actividad de Jesús.

En cuanto a la cronología de la actividad pública del Señor, hablan de una sola Pascua en la que Jesús sube a Jerusalén, para ser sacrificado en ella. S.Juan refiere al menos a tres fiestas de la Pascua (cfr. Jn 2,23; 6,4; 12,1), lo que implica tres años de evangelización y no uno como se podría deducir de los Sinópticos. Por otra parte, según S.Mateo Jesús inicia su misión tras el encarcelamiento de Juan Bautista (cfr. Mt 4,12). Para S.Juan, en cambio, el Señor comienza su predicación antes de que el Bautista cese la suya (cfr. Jn 3,27ss.).

B. Contenido narrativo

Respecto a la diversidad de contenido, de los ventinueve milagros narrados por los Sinópticos, sólo dos aparecen en este Evangelio, la multiplicación de los panes y los peces, y el andar de Jesús sobre las aguas del lago. En cambio tiene otro cinco milagros propios[21]. La mayor parte de las perícopas de los tres primeros evangelios no tienen paralelo en el cuarto, aunque sean tan importantes como el relato de la Transfiguración, o la Institución de la Eucaristía. Por otra parte, cuando se relata un mismo hecho se hace desde una perspectiva distinta[22].

Es también notorio el estilo. En los sinópticos abundan las perícopas breves, reagrupadas libremente. Los interlocutores son muy diversos. En los sinópticos Jesús se dirige a los fariseos, a los saduceos, a los escribas y a las muchedumbres de Galilea, utilizando un leguaje colorido y vivo, lleno de imágenes, popular. En cambio nuestro evangelista presenta largos discursos en un estilo más abstracto y conceptual, uniforme y doctrinal. Los diálogos se cambian con frecuencia en monólogos, dando la impresión de que es el evangelista y no Jesús quien habla. Es cierto que, en

---

[21] Cfr. Jn 2,1-11 (Caná); 4,46-54 (hijo del régulo); 5,1-9 (piscina probática); 9,1-7 (ciego de nacimiento); 11,33-34 (resurrección de Lázaro). Sobre la peculiaridad del IV Evangelio puede verse Jean Zumstein, *L'apprentissage de la foi. A la découverte de l'évangile de Jean et de ses lecteurs*, Aubonne 1993, p.5ss.

[22] Así sucede en la Pasión, en donde difiere incluso la fecha de la muerte de Jesús. Según los sinópticos el Señor muere el 15 de Nisán, después de la Cena pascual. S.Juan, en cambio, habla de la Parasceve, el día 14 de ese mismo mes de Nisán. Cfr. *Sagrada biblia. Evangelio según S.Juan*, Pamplona 1992, p.27ss. A.Jaubert, *La date de la Cene*, París 1957.

ocasiones, lo que nos refiere el Evangelista puede considerarse como el desarrollo de una doctrina, enunciada primero de modo sucinto y luego profundizada. Pero ello no significa que sea una elucubración personal del hagiógrafo, sin conexión alguna con las palabras originales del Señor. Se trata más bien de una explicitación del sentido de las palabras de Jesús, que en definitiva es quien expuso el mensaje salvífico, aunque lo hiciera con otras palabras [23].

En cuanto a los interlocutores, a diferencia de los Sinópticos, en el IV Evangelio encontramos a menudo un personaje concreto, o bien un pequeño grupo. Así cuando habla de la nueva criatura ante Nicodemo, o del agua viva con la samaritana, del Pan de vida en la sinagoga de Cafarnaún, de la luz del mundo ante los judíos.

C. En la enseñanza y en la figura de Cristo

Sobre la enseñanza, en nuestro evangelio el tema del Reino de Dios sólo aparece en el diálogo con Nicodemo (cfr. Jn 3,3-4), mientras que en los Sinópticos, en especial en S.Mateo, se trata de contínuo. En el diálogo con Pilato se trata del Reino de Cristo y en este caso hay cierta similitud con los relatos paralelos, pero también aquí el IV Evangelio se nos ofrece más denso y rico de contenido (cfr. Jn 18,33-38; Mt 27,11 y par). En los primeros evangelios se da una cierta casuística moral que refleja más bien los círculos judeocristianos. Se habla de la pureza ritual, de la observancia del ayuno y del sábado, de la limosna y el modo de hacerla. Encontramos también numerosos preceptos referidos a la oración, a la confianza, a la pobreza, a la castidad, a la obediencia, a la vigilancia, etc. S.Juan insiste, por supuesto, en la necesidad de observar los mandamientos hasta afirmar de modo contundente que quien le ama es el que guarda sus mandatos (cfr. Jn 14,15.21; 15,10.14).

No obstante, S.Juan aborda fundamentalmente dos grandes temas, el de la fe y el de la caridad. De ese modo establece con fuerza los pilares de una conducta coherente con el mensaje cristiano, sienta los principios básicos de la moral cristiana.

La figura de Jesús en el IV Evangelio también ofrece algunas diferencias en comparación con los otros evangelistas. Ello no quiere decir que parezca un personaje distinto, sino sencillamente que se le contempla des-

[23] De esta forma se salva cuanto en contra del modernismo enseñaba la Pontificia Comisión Bíblica a principios de siglo (cfr. EB., n.200.218).

de diversa perspectiva y se subrayan determinados aspectos de su enseñanza, incluso se destaca algún matiz del modo de enseñar. Así las palabras del Señor son más misteriosas, o sus monólogos más prolongados. Su estilo más conceptual, sus temas más profundos, su aceptación de la Cruz más serena, su divinidad más patente.

D. Conclusión

Esas semejanzas y diferencias, y otras que veremos después, han determinado unas posturas de aceptación rendida, o de rechazo frontal. En efecto, la crítica racionalista del oscuro siglo de las luces, al negar por principio la existencia de lo sobrenatural y la posibilidad del milagro, arremetió contra este evangelio que, de forma íntima y viva, con una gran belleza, nos presenta la figura humana y divina del Salvador. Por eso este escrito sagrado ha sido el más discutido de todo el Nuevo Testamento [24]. Con razón afirmaba S.Ambrosio que «jamás hombre alguno ha visto la majestad de Dios con un conocimiento tan sublime de su sabiduría, ni nos lo ha hecho conocer con palabras tan elevadas como las de este apóstol» [25].

Uno de los que más destacó en el estudio crítico del IV Evangelio fue A.Loisy quien, al mismo tiempo que consideraba sublime al IV Evangelio, estimaba que era un libro sin valor histórico alguno. Sin embargo, opinaba también que este Evangelio estaba llamado a dominar y a fijar la teología cristiana [26]. Por tanto, bien podemos afirmar que el IV Evangelio ha venido a ser signo de contradicción, como ya lo calificaba Holtzmann [27]. San Juan tiene la más profunda personalidad teológica de todo el Nuevo Testamento, según dice J. Colsen [28]. A.Harnack ha dicho de este Evangelio que es el escrito más enigmático de la historia antigua del cristianismo [29].

---

24 Cfr. G.Chastand, *L'apôtre Jean et le IVe Evangile*, París 1888, p.3ss.
25 Citado por G.Chastand, o.c., p.347.
26 Cfr. A.Loisy, *Les origines du Nouveau Testament*, París 1936, p.254.
27 Cfr. E.Cothenet, *La tradizione giovannea*, en A.George-P.Grelot, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Roma 1981, p.103. J.Leal, *La promesa y la institución de la Eucaristía. Sus coincidencias de forma y de fondo*, en Varios, *XIII Semana Bíblica Española*, Madrid 1953, p.341.
28 Cfr. J.Colsen, *L'enigme du disciple que Jésus aimait*, París 1969, p.25.
29 Cfr. A.Harnack, citado por P.H.Menoud, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel 1947, p.6.

Un enigma literario que, según A.Schweitzer, es insoluble [30]. H.Strathmann estima que este evangelio es tan enigmático como el Apocalipsis, aunque en otro sentido [31]. Y esa dificultad de comprenderlo adecuadamente persiste hoy día como veremos [32].

Ya San Agustín decía que mientras los tres primeros evangelistas nos permiten conocer los dones de la vida activa, en el IV Evangelio resplandecen los de la vida contemplativa, que sólo son perceptibles para quienes poseen la capacidad requerida [33]. También Orígenes alude a la necesidad de una especial predisposición, para poder comprender bien el IV Evangelio, al decir que «nadie sabrá comprender su sentido si no ha reposado en el pecho de Jesús y recibido a María como Madre» [34]. En él, dice Cothenet, la vida de Jesús no se narra como algo lejano, sino como algo presente que da sentido a la vida de los creyentes y les permite ser hijos de Dios [35]. Por tanto, sus páginas no se pueden leer simplemente, como si se tratara de una mera crónica informativa. La intención del hagiógrafo, como él mismo advierte (cfr. Jn 20,31), se dirige a suscitar la fe de sus lectores y así, a través de la fe en Cristo, conducirles a la salvación.

El IV Evangelio es el cumplimiento neotestamentario del testimonio de fe sobre Jesucristo [36], «el testimonio más maduro de la primitiva Iglesia» [37], el conocimiento final que tuvieron los Apóstoles acerca de Cristo [38]. Por todo ello, se le ha estimado como la más preciosa joya de toda la Sagrada Escritura [39]. También Lutero adopta una actitud de admiración y preferencia hacia el IV Evangelio diciendo que es único en su género, delicioso y perfecto, más estimable que los otros evangelios [40]. Este Evangelio, dice Segalla, es un mar sin orillas y sin fondo [41]. El que lo lee, afirma Van den Bussche, retorna de nuevo a su texto [42].

---

30 Cfr. *La mystique de l'apôtre Paul*, París 1930, p.295.

31 Cfr. *Il Nuovo Testamento. Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, p.9.

32 Cfr. E.Cothenet, *La tradizione giovannea*, en A.George-P.Grelot, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Roma 1981, p.103.

33 Cfr. *De consensu evangelistarum*, IV, 10,10.PL 84,1228.

34 *Commentarium in Evangelium Johannis*, a Jn 19,26-27.

35 Cfr. *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos*, Madrid 1985, p.157.

36 Cfr. H.Strathmann, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, p.16.

37 R.Schnackenburg, *Lexicon für Theologie und Kirche*, Friburgo 1957ss., V,2, col.1104.

38 Cfr. H.Kahlefeld, *Die Epiphanie der Erlösers im Johannesevangelium*, Würzburg 1954, p.78.

39 V.Loewenich, citado por H.Strathmann, *Il Nuovo Testamento. Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, p.16.

40 Cfr. *Ouvres*, Ginebra 1963, t.III, p.261-262.

41 Cfr. *San Giovanni*, Asís 1970, p.6.

42 Cfr. *Jean*, París 1967, p.9.

[illegible]

Ya San Agustín decía que mientras [illegible] permiten conocer los dones de la vida activa, en el IV Evangelio resplandecen los de la vida contemplativa, que sólo son perceptibles para quienes poseen la capacidad requerida [28]. También Orígenes alude a la necesidad de una preparación especial para poder comprender bien el IV Evangelio [illegible] el pecho de Jesús y recibido a María como Madre [29]. [illegible]

[illegible] La intención del evangelista, como él mismo [illegible] (cfr. Jn 20,31), [illegible] la fe [illegible] en Cristo, conducirles a la salvación.

El IV Evangelio [illegible] el testimonio más maduro de la primitiva Iglesia [illegible] los Apóstoles acerca de Cristo [31]. Por todo ello se le ha estimado como la más preciosa joya de toda la Sagrada Escritura [32]. También [illegible] preferencia hacia el IV Evangelio diciendo que es [illegible] más admirable que los otros evangelios [33]. Este Evangelio [illegible] sin fondo [34]. El que lo lee [illegible] de nuevo a su texto [35].

[illegible]

CAPITULO III

GENERO LITERARIO

Para entender la singularidad del IV Evangelio, nos da una clave el mismo texto evangélico. En efecto, el propio hagiógrafo nos refiere que, al escribir cuanto Jesús hizo o dijo, va recordándolo todo según el Espíritu Santo se lo sugiere, ese Espíritu de la Verdad que, como anunció el Señor, da testimonio de Cristo, lo glorifica tomando de lo suyo y anunciándolo (cfr. Jn 14,26; 15,26; 16,13s). Es cierto que, de una forma o de otra, lo mismo ocurriría en el caso de los Sinópticos, libros igualmente inspirados por la luz del Espíritu Santo, sobre todo en el caso de San Mateo, que también fue testigo de la vida de Cristo y escribió después de pasar un cierto tiempo, recordando cuanto ocurrió. Sin embargo, el IV Evangelio es una obra más tardía y, por tanto, los recuerdos son más lejanos, más elaborados por el paso del tiempo, más reflexionados y por eso mismo más valiosos, pues los años dan perspectivas insospechadas a los acontecimientos ocurridos [43].

A. Un testimonio ocular y trascendente

De lo dicho se deduce que es preciso tener en cuenta el género literario propio que utiliza nuestro autor, así como la finalidad que persigue y que nos la explica al decirnos que «muchas otras señales hizo Jesús en presencia de los discípulos que no están escritas en este libro; y éstas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 21,30-31). Se trata pues de dar a conocer la vida y enseñanza de Jesús, para de esa manera suscitar la fe en el Señor y conseguir la salvación de todo aquel que crea. Al final del último capítulo también es muy ilustrativo cuando dice: «Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas, y el que las ha escrito; y sabemos que su testimonio es verdadero...» (Jn 21,24). Es una declaración muy significativa pues nos ayuda a comprender el cauce de expresión adoptado para transmitir el mensaje de la salvación. Se trata, por tanto, de un testi-

[43] Cfr. F.Mussner, *Il Vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico*, Brescia 1968, p.83.

monio de valor teológico, que descubre tras los hechos su valor más profundo, unos símbolos de lo trascendente, sin que ello merme el valor histórico de todo lo narrado.

Es cuestión, ante todo, de un testimonio. Es decir, no se presenta una predicación propiamente dicha. El verbo predicar, κηρύσσειν, *keryssein*, no se usa y, en cambio, es muy frecuente el verbo testimoniar (ματυρεῖν, *martyreîn*). No se trata tanto de proclamar el mensaje como de dar testimonio acerca de Cristo y su doctrina, más con obras que con palabras. Para eso se narran los hechos, para testimoniar lo realmente ocurrido. Se suele llamar evangelio a la obra de Juan. Pero en realidad dicho vocablo no se encuentra en el escrito joánico que prefiere hablar del testimonio. Es de notar la diferencia en la presentación del Precursor en los Sinópticos y en el IV Evangelio. Aquellos insisten en su predicación y bautismo de penitencia (cfr. Mt 3,1-12 y par.). El IV Evangelio habla de ese bautismo, pero insiste sobre todo en la condición de testigo que tiene el Bautista. Ya en el Prólogo se le presenta como el que da testimonio de la luz y luego, a lo largo del texto evangélico, siempre se le relaciona con esa misión de testigo que tiene (cfr. Jn 1,7.19.32.34; 3,26; 5, 33).

Ocurre, además, que a diferencia del libro de los Hechos de los Apóstoles donde sólo éstos son llamados a testimoniar (cfr. Hch 1,8), en el IV el número de los testigos aumentan. El más importante es el Padre que le ha enviado y da testimonio de Cristo (cfr. Jn 5,37; 8,18). También las Escrituras dan testimonio (cfr. Jn 5,39) y el mismo Jesús es presentado dando testimonio de cuanto vio (cfr. Jn 3,11; 8,13-18). Después de su ascensión el testimonio sobre Cristo será continuado por el Espíritu Santo (cfr. Jn 15,26). También los Apóstoles, por su parte, serán testigos de cuanto han visto y oído cuando estuvieron con Jesús (cfr. Jn 15,27).

La noción de testimonio, por tanto, es esencial en nuestro evangelio. Lo primero que hemos de decir es que se trata de un testimonio ocular. En efecto, los verbos «haber visto» y «testimoniar» se relacionan con frecuencia. Así el Bautista «dio testimonio diciendo: Yo he visto al Espíritu descender...» (Jn 1,32). Jesús también explica a Nicodemo que «el que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto...» (Jn 3,32). Del mismo evangelista se dice que «el que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero...» (Jn 19,35). No obstante, es preciso tener en cuenta que ese «ver» tiene para nuestro autor un sentido nuevo, que equivale a una visión de fe. Así hay que interpretarlo cuando dice: «Y nosotros hemos visto y testificamos que el padre ha enviado a su Hijo como Salvador del mundo» (1 Jn 4,14).

Otra característica de ese testimonio es su aspecto jurídico, desarrollado en un contexto de litigio y dentro del género literario del ריב, *rib*, presente en el Antiguo Testamento (cfr. Jb 38,3ss.; Sal 50, 4ss.). Hay una alusión a una cierta hostilidad que suscitará ese testimonio, tal como lo predijo Cristo (cfr. Mt 10,18). En el IV Evangelio todo el relato tiene resonancias de un vasto proceso con los dirigentes del Pueblo elegido. Así las controversias de Jesús con sus enemigos son más frecuentes que en los Sinópticos. Este gran litigio tiene para el evangelista el valor de signo. Los judíos contradictores de Cristo representan al mundo hostil, los que no lo recibieron, los que rechazaron la luz (cfr. Jn 1, 11.18; 3,32). Al final del proceso ante Pilato, se representa la paradoja de que los que condenan a Jesús como reo son en realidad los condenados, mientras que Cristo es ciertamente el Juez (cfr. Jn 19,13-16). Así ocurre que Jesús, que da testimonio de cuanto ha vista ante el Padre, será también el Juez universal de los últimos tiempos.

B. Valor teológico: Los signos, polivalencia semántica

Ese testimonio tiene un valor teológico. Por ello, en Jesús de Nazaret, Juan ha visto al enviado del Padre que viene a salvar al mundo. Es ésta una realidad oculta a la vista de los sentidos, que sólo puede descubrir una mirada de fe. En los escritos joánicos la vista con los ojos del cuerpo y la contemplación que brota de la fe se asocian con frecuencia. Así esa experiencia sensorial pasa a ser de algo meramente sensible a una realidad espiritual. La visión externa conduce a la fe. Lo contrario es estar ciego. Por eso afirma el Señor que ha venido al mundo para que los que dicen ver, los orgullosos, no vean y los que se reconocen ciegos, lo humildes, recobren la vista (cfr. Jn 9,39). El evangelista presenta los hechos tal como él los considera, a dos niveles o planos. Uno es el de la realidad sensible y otro el de la realidad trascendente, uno el material y otro el espiritual. Es el descubrimiento de la cuarta dimensión que los hechos y los dichos de Cristo tienen. Y no sólo lo que hace referencia directa a la Persona de Jesús, sino también a cuanto ocurre o cuanto le rodea.

S.Juan percibe el valor simbólico que la realidad entraña. O dicho de otra forma, descubre la trasparencia de lo divino en lo humano, de lo espiritual en lo material. Hoy se habla de los signos de los tiempos, para indicar el significado que tiene cuanto a nuestro alredor ocurre. En ese sentido, podemos hablar en el IV Evangelio del valor simbólico de la realidad en su más profundo, alto y ancho sentido óntico. Todo se mira con realismo, no sólo con los ojos sino también con los demás sentidos. En especial nuestro autor hace referencia al tacto, asegurando que todo lo ha visto con sus ojos

y lo ha tocado, lo ha palpado con sus manos (cfr. 1 Jn 1,1). Juan se deja captar por lo exterior, sin que ello signifique merma de su vida interior. «El apóstol Juan nos muestra hasta qué punto una vida espiritual se puede acompañar de una visión del mundo exterior particularmente aguda y sensible» [44]. La fe percibe la trasparencia divina en la opacidad de lo humano, hasta el punto de asegurar Jesús que quien le ha visto a él ha visto al Padre (cfr. Jn 14,19) y decir, además, que quien le ve y cree en él, ve también al que le ha enviado (cfr. Jn 12,44-45).

Ello explica que tras de la humanidad de Cristo, Juan descubra emocionado y tembloroso la divinidad del Verbo que «se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria...» (Jn 1,14). Para Juan la noticia de cualquier acontecimiento no agota el contenido del testimonio que trata de dar y que desemboca siempre en Cristo, a quien mira desde múltiples y diferentes ángulos de visión, para pesentarlo como la Luz, la Verdad, el Elegido, el Enviado, el Mesías, el Unigénito de Dios.

C. Indole simbólica: Hechos reales y significativos

La peculiaridad del IV Evangelio proviene, además, de su estilo literario, muy dado al uso de los símbolos. No nos vamos a detener demasiado en esta cuestión, dándola por conocida [45], aunque dejando bien sentado, con F.M.Braun, que la interpretación simbólica de los hechos no va en detrimento de la historicidad de un relato [46]. Recordemos que símbolo no se opone a historia, no significa mera ficción. Al contrario, como afirma Léon-Dufour en su último libro sobre S.Juan, el símbolo hace presente una realidad con la cual se relaciona, siendo posible entonces que quien contempla el símbolo entre en comunión con dicha realidad. De esa forma el pasado, sin dejar de serlo, se hace presente. Ocurre lo mismo que con el arte de los iconos: a través de los colores y las figuras hieráticas de ese arte fascinante, el creyente es sumergido en la presencia del misterio. Hay rela-

---

[44] P.M.De la Croix, *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan*, Madrid 1966. Más adelante dice este carmelita y exégeta francés: «Si El es invisible, la evidencia de este mundo visible salido de sus manos es prueba y garantía de su realidad, que sólo alcanza quien aprende a caminar 'per visibilia ad invisibilia'. La Encarnación ha venido a consagrar definitivamente este camino. El hombre espiritual no debe separarse del mundo, más aún, no debe abandonarlo (Jn 17,15); debe aplicarse a descifrar a Dios a través de él» (o.c., p.17).

[45] Cfr. A.García-Moreno, *Hermeneútica de los símbolos en San Juan*, en Varios, *Hermenéutica y Biblia*, Pamplona 1986, p.453-475.

[46] Cfr. F.M.Braun, *La mère des fideles*, París 1953, p.104.

tos que son enteramente simbólicos, en ellos se dice mucho más de lo que aparece a simple vista. A través de realidades sensibles se manifiesta el sentido profundo de la obra de Cristo [47].

De ahí que sea preciso entrar poco a poco en el mundo de los símbolos en el que se desarrolla el IV Evangelio, pues sólo de forma paulatina se desvelan las intenciones últimas del autor, imperceptibles al inicio. Tras una lectura repetida de este Evangelio, se logra alcanzar el sentido que sugiere y evoca el evangelista, se puede llegar al conocimiento de su contenido, impregnado de sentido litúrgico, de símbolos bíblicos y orientales. Por otra parte, dice también A.Jaubert, el simbolismo joanneo no es mera alegoría, en el sentido de que un determinado elemento comporte siempre un valor fijo. Las imágenes se entrecruzan, se aclaran mutuamente, sugieren y evocan, dirigen la mirada del lector hacia un punto o hacia otro. Pero siempre al servicio de una catequesis. A través de la profusión de imágenes se intenta traducir el misterio de Cristo a la comunidad de los creyentes. El símbolo es siempre un camino que parte de lo material y lo humano para llegar a lo espiritual y divino [48].

En definitiva se trata de acercarse queda y audazmente hasta el entorno de Dios, al que nadie ha visto jamás, pero que quien estaba en el seno del Padre nos revela (cfr. Jn 1,18). Por ello, ya desde el siglo II, como aparece en Clemente Alejandrino, la tradición reconocía en el Evangelio de Juan un «Evangelio espiritual» y la iglesia oriental, a partir del siglo IV, da a Juan el título de «el Teólogo». Cuando se escribe el IV Evangelio han transcurrido unos sesenta años desde que todo lo narrado ocurrió. Hubo tiempo suficiente para comprender el hondo significado de las palabras y obras del Señor. Por ello nos llegan auroleadas, aunque no deformadas, por la luz de la oración y la vivencia personal de años y años, de toda una vida de intimidad con Dios, de amor a Cristo.

El evangelista ha alcanzado una dimensión nueva de lo que vio y escuchó, una perpectiva más lúcida. Se ha cumplido la promesa de Jesús cuando les dijo que, en aquellos primeros momentos, no podían comprender cuanto ocurría y cuanto enseñaba. Lo entenderían más tarde, cuando el Espíritu de la Verdad les trajera a la memoria tantas y tantas cosas, descubriéndole al mismo tiempo su sentido insondable (cfr. Jn 14,26; 16,13). Hay, por tanto, una tendencia teológica que está señalada al decir que todo lo ha escrito para que creyendo tengamos vida en su nombre (cfr. Jn 20, 31). Cuando dice esto no se refiere sólo a los milagros que hizo Jesús, sino a sus obras en general en cuanto que todas ellas manifiestan una realidad superior, revelan su gloria y el sentido de su redención.

---

47 Cfr. X.Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile de Jean*, París 1988, v.I, p.19s.

48 Cfr. A.Jaubert, *Aproches de l'Evangile de Jean*, París 1976, pp.55,57,85.

Así ocurre con el primero de los signos, el realizado en Caná, donde el prodigio suscita la fe de sus discípulos en él, al mismo tiempo que sugiere la nueva economía de la salvación. En la resurreción de Lázaro se formula una de las autodefiniciones del Señor: «Yo soy la Resurrección y la Vida...» (Jn 11,25). También con motivo de la multiplicación de los panes y los peces, encontramos los discursos del Pan de vida.

En la referencia de los discursos que Jesús pronuncia, es preciso recordar que también se da un desarrollo análogo. Se inician con una frase enigmática, ininteligible para los interlocutores que interrogan, dando pie a la explicación del Señor que desde un plano material se eleva a otro espiritual. Se da una incomprensión en los oyentes, judíos de ordinario. Así ocurre con Nicodemo cuando se habla del nuevo nacimiento, entendido de forma material primero y explicado luego como un nacimiento espiritual (cfr. Jn 3,3ss.). Por tanto, las palabras de Jesús exigen una comprensión más honda, capaz de llegar más allá de lo que parecen decir. Sin embargo, ese entendimiento en profundidad no es posible sino después de la Resurrección y la venida del Espíritu Santo. Por eso Juan habla muchas veces en tono de recuerdo, indicando que en un primer momento no entendieron, pero tiempo después se dieron cuenta del significado de lo ocurrido (cfr. Jn 2,17.22; 12,16; 13,7; 16,4).

De ahí que los términos que Juan usa han de entenderse con frecuencia en dos sentidos, uno material y otro espiritual. Así seguir a Cristo significa andar tras de él en Jn 1,37, mientras que en Jn 1,43 significa ser discípulo suyo, serle dócil (cfr. Jn 10,4.27), estar con el Maestro tanto en la prueba como en la victoria (cfr. Jn 12,25-26; 13,36). Cuando se habla del Templo hay, sin duda, una referencia al de Jerusalén, centro del culto en Israel, pero al mismo tiempo ese Templo simboliza el Templo nuevo que viene a ser Jesús resucitado (cfr. Jn 2,21). La palabra πνεῦμα, *pneûma*, puede significar viento, soplo o espíritu, y así viene usada en Jn 3,8. En este caso hay un cierto nexo entre esos sentidos. Así el viento con su movimiento imprevisto representa la acción misteriosa del Espíritu Santo. Por otro lado se dice que Jesús entregó el Espíritu Santo a los suyos soplando sobre ellos (cfr. Jn 20,23). Ser levantado se refiere a su elevación material en la cruz, pero también a su poder salvífico al igual que tenía poder de curación la serpiente de bronce en el desierto. Además esa elevación tiene el valor de la exaltación de Cristo en la gloria (cfr. Jn 3,14; 8,28, 12,32). En cuanto al agua viva de que habla el Señor a la samaritana está significada e introducida por el agua del pozo de Jacob (cfr. Jn 4,10-11), agua que salta

hasta la vida eterna y que surge del mismo costado de Jesucristo crucificado (cfr. Jn 7,37-39; 19, 34). El pan del vida se refiere al maná, pero también a Cristo como Pan bajado del Cielo (cfr. Jn 6,35.48). En el caso del ciego de nacimiento, la ceguera física significa la ceguera moral de los fariseos (cfr. Jn 9,39-41). En la hora de las tinieblas, cuando comienza la Pasión, dice el evangelista que «era de noche» (cfr. Jn 13,30). También la pesca milagrosa tiene un rico contenido simbólico, relacionado con la fecundidad y la unidad de la Iglesia (cfr. Jn 21,11ss.).

Ese modo de expresar realidades espirituales, mediante lo material y lo sensible, está en estrecha vinculación con el estilo profético, donde son frecuentes los gestos simbólicos, tan dramáticos y sencillos a un tiempo. Recordemos a Isaías que muestra en su propio cuerpo la desnudez y la pobreza que sufrirá Jerusalén (cfr. Is 20,3-4), a Jeremías lanzando sus cabellos cortados al viento (cfr. Jr 7,29), presagiando con su vida célibe la soledad y esterilidad de su pueblo (cfr. Jr 16,2-4), el cacharro de barro que estrella contra el suelo, el yugo sobre su cuello (cfr. Jr 19,1-10; 27,2). Son acciones que tienen una gran fuerza pedagógica, pero al mismo tiempo tienen un valor teológico que trasciende el tiempo y el espacio para convertirse en verdaderas profecías, revelación de los designios divinos.

Dentro de esa forma de expresión, tan vigorosa y poética, está el recurso a los números. No porque se vea en ellos una fuerza mágica o esotérica, como podía ocurrir en el pitagorismo o en la cábala, sino porque contienen un sentido que el hombre mismo le ha ido dando y, sobre todo, porque es un modo de expresión en el lenguaje del Antiguo Testamento, donde el valor numérico es no sólo matemático, sino también figurativo, no sólo cuantitativo sino también cualitativo.

Así, pues, S.Juan recurre en ocasiones a los números como cauce de expresión teológica. Dos cifras, sobre todo, tienen un valor especial, el tres y el siete. El tres indica plenitud, al mismo tiempo que indica insistencia o llamada de atención. Así son tres veces las que Jesús pregunta a Pedro si le ama para confirmarlo en su papel de cabeza visible de la Iglesia (cfr. Jn 21,15-17). En muchos textos los términos importantes se repiten tres veces: el *Lógos* (Λόγος) en Jn 1,3; el verbo «comer (τρογῶν, *trogôn*) en Jn 6,54.56.57.58, poniendo de relieve el realismo de la Eucaristía; «conocer» en Jn 8,55, recalcando la intimidad singular de Jesús con el Padre. La frase «un poco y no me veréis, y otro poco y me veréis» en los discursos del adiós (Jn 16,12-19). Tres veces proclama Jesús en alta voz su mensaje (cfr. Jn 7,28.37; 12, 44). Tres son las apariciones del resucitado a sus discípulos que nos narra el IV Evangelio (cfr. Jn 21,14).

En cuanto al número siete digamos que es aún más clara la intencionalidad religiosa, el deseo de dar un matiz sagrado a lo que se narra. Así tenemos que el IV Evangelio se encuadra en dos semanas, una inaugural (cfr. Jn 1,18-2,11) y otra conclusiva (cfr. Jn 12,1). Toda la narración evangélica, según algunos autores, transcurre en siete semanas. En la primera manifestación de Jesús se dan siete títulos que permiten esbozar una rica cristología (Cordero de Dios en v.29.36, Rabbí o Maestro en v.38.49, Mesías o Cristo en v.41, el Hijo de Dios en v.34.49, el Hijo de José en v. 45, el Rey de Israel en v.49, y el Hijo del Hombre en v.51). Hay siete autodefiniciones de Jesús (el Pan de Vida en 6,35; la Luz del mundo en 8,12; la Puerta en 10,7; el Buen Pastor en 10,11; la Resurrección y la Vida en 11,25; el Camino, la Verdad y la Vida en 14,6; la Vid verdadera en 15,1). En siete ocasiones también usa la frase «yo soy» de tanta densidad e importancia (cfr. Jn 4,26; 6,20; 8,24.28.56; 13,19; 18,5-8 donde lo dice tres veces casi seguidas). En el discurso eucarístico de Jn 6 se repite siete veces la fórmula «bajado del cielo». En la última Cena Jesús repite «os he dicho estas cosas». Con esas dos frases se ponen de relieve dos ideas fundamentales de la teología joánica, la encarnación y la revelación. También el número de los peces de la pesca milagrosa (el 153) tiene su significado, aunque no sea fácil saber con certeza cuál es.

El IV Evangelio, por tanto, recurre de modo habitual a los signos, ya sean hechos o cosas, incluido el recurso a los números. El evangelista al narrar se mueve en dos planos, el de los hechos históricos aportados por el testigo, y el del sentido profundo que esos acontecimientos tienen a la hora de contarlos. De ahí la luz postpascual en la que aparece envuelto todo el relato. En ocasiones se da cierta paradoja. Por una parte tenemos una compenetración con la historia viva de la que se ha participado, y por otro lado esos acontecimientos se refieren en clave teológica, evocan realidades espirituales y trascendentes.

D. Singular valor histórico

Hay que reconocer que el valor histórico de un testimonio, acerca de un determinado suceso, no vale lo mismo si quien lo narra lo ha visto, o simplemente conoce el hecho por una mera referencia. Esto explica el afán por negar, o por defender, la historicidad del IV Evangelio que en definitiva es, sobre todo, el testimonio de un testigo de vista en favor de Jesucristo como el Hijo de Dios hecho hombre. De ahí que quienes niegan la divinidad de Jesús se empeñen en negar la veracidad histórica de nuestro Evangelio. Y al contrario, quienes creemos que Jesús es el Unigénito de Dios,

veamos en este escrito el más eficiente testimonio, aunque desde luego no el único [49], en favor de nuestra fe en Cristo. Por eso es lógico que, desde su propia perspectiva, Loisy afirmara que del IV Evangelio «se puede decir que lo humano ha desaparecido y se ha hecho patente lo divino, y que la doctrina del Verbo ha convertido el evangelio en un teorema que apenas guarda la apariencia de historia» [50]. En cambio, O. Cullmann considera que rechazar globalmente el valor histórico del Evangelio de S. Juan, alegando la perspectiva teológica en la que se encuadran los hecho narrados, es falso [51].

Por tanto, si para defender la historicidad, siempre es importante defender la autenticidad de un escrito sagrado, especialmente lo es en nuestro caso por la índole testimonial que este escrito tiene. De todos modos cuanto se ha dicho de la historicidad respecto a los demás Evangelios, sirve también para el de San Juan. Conviene pues recordar que, aunque cuanto narran los evangelistas es cierto, no narran todo lo que es cierto. Hay una selección de lo que Jesús hizo y dijo, en orden a la finalidad que cada uno se propuso. Por otra parte, los datos seleccionados son interpretados y utilizados de acuerdo con ese fin primordial, suscitar la fe en Jesucristo. Esa finalidad religiosa hace que, en ocasiones, no se dé importancia a todo lo demás, sacrificando incluso el orden cronológico de los hechos, si ello ayuda a la finalidad teológica que persigue el hagiógrafo. Esto supuesto, podemos decir que nuestros evangelistas no deforman la verdad histórica, aunque sí la transforman. Lo que hoy no sería permitido, era entonces normal, pues el concepto de historidad era menos estricto que el actual.

En el caso de San Juan, lo que acabamos de afirmar es aún más claro. Es cierto que el autor insiste en el valor histórico de los relatos al decir, una y otra vez, que escribe quien lo ha visto, e incluso asegura que él sabe que dice la verdad [52]. Pero al mismo tiempo, declara que su intención al escribir es la de suscitar la fe en Jesucristo, para que creyendo en El alcancen la salvación (cfr. Jn 20,30-31). De ahí que su obra sea eminentemente teológica

---

[49] En efecto, tanto los Sinópticos como las Cartas paulinas o las Católicas hablan con claridad de Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios, el Señor de cuanto existe, el Redentor del mundo. Sin embargo, la cristología joannea es de tan gran profundidad y riqueza, que prescindir de ella sería un notable empobrecimiento. De ahí que la Iglesia tenga especial estima por el IV Evangelio. Es conocido el testimonio de Orígenes quien dice que la flor de las Escrituras son los Evangelios, y que el de San Juan es la flor de los Evangelios (cfr. *Comm. in Evang. Johannis* a Jn 19,26-27).

[50] A.Loisy, *Le Quatrième Evangile*, Paris 1903, p.73.

[51] Cfr. O.Cullmann, *Le milieu johannique*, París 1976, p.41.

[52] Cfr. Jn 1,14; 17,20; 19,35; 20,30-31; 21,24. Cfr. G.Segalla, *Nuovissima versione della Bibbia. Giovanni*, Roma 1976, p.13.

y que Clemente de Alejandría haya llamado a nuestro evangelista el Teólogo [53]. Eso explica también el tono misterioso y la alta mística que se percibe en el texto, tan dado al simbolismo, a lo trascendente.

Apoyados en esa realidad, los viejos críticos catalogaban el IV Evangelio dentro del género teológico y fuera del histórico, rechazándolo a la hora de recabar datos para escribir una historia de Jesús. San Juan, decían, no narra la historia, la inventa o la interpeta en función de la fe [54]. Por eso la figura de Jesús se ensalza hasta convertirle en un mito, semejante al que aparece en los escritos gnósticos, sin relación alguna con la realidad. En esa línea apuntaba Bultmann, pero sin un sólido fundamento. No obstante, es cierto que Juan presenta los hechos desde una perspectiva teológica, y también es verdad que recurre a los símbolos para transmitir el mensaje de la Salvación, tan profundo que las palabras se quedan cortas y es preciso recurrir a los mil rodeos que el hombre usa para expresar lo inexpresable.

1º. *Historia y fe*

Y sin embargo, San Juan se apoya en la historia para suscitar la fe. Está comprobado que los datos que aporta el IV Evangelio merecen tanto respeto como aquellos de los Sinópticos [55]. Juan da detalles concretos de tiempo y de lugar, encuadra el momento de la historia en que vivió Jesús y presenta el lugar geográfico en el que todo ocurrió [56]. Así lo reconocía M.Goguel en su *Vie de Jésus*. El mismo Renan, aunque niega la historicidad de los discursos de Jesús en el IV Evangelio, se sirve de los relatos joanneos a la hora de escribir su vida de Jesucristo. Los nombres de personas y lugares que Juan da, no los inventa sino que son reales. Los itinerarios que Jesús realiza en el IV Evangelio han servido a Bruce E.Schein para escribir una sugerente Guía de Israel [57]. Los descubrimientos arqueológicos han dado la razón a las noticias que transmite Juan sobre diversos

---

[53] Cfr. Eusebio, *Hist.Eccles.*, VI,14,7.

[54] Cfr. G.Segalla, o.c., p.7.

[55] Cfr. A.J.B.Higgins, *The Historicity of the Fourth Gospel*, Londres 1960, p.82.

[56] San Juan aporta veintitrés datos topográficos, mientras que Mt solo aporta 5, Mc 4 y Lc 7 (cfr. M.J.Lagrange, *Le realisme historique de l'Evangile selon S.Jean*, «Revue Biblique», 46(1937) 321-341. Cfr. O.Cullmann, *Le milieu johannique*, París 1976, p.36. S.Panimolle afirma que el IV Evangelio es muchas veces preferido a la hora de confirmar un dato histórico (cfr. *L'evangelista Giovanni*, Roma 1985, p.513ss.).

[57] Cfr. Bruce E.Schein, *Pour les routes de Palestine avec l'évangile de Jean*, París 1981.

lugares, hasta esas excavaciones desconocidos. Así podemos recordar, por ejemplo, la piscina de Bethesda o en el Litóstroto [58]. La cronología de la Pasión es más exacta en Juan que en los Sinópticos. Después de su amplio estudio sobre la cuestión que nos ocupa, C.H.Dodd concluye que detrás del IV Evangelio subyace una antigua tradición cristiana que merece seria atención, ya que contribuye al logro de un mejor conocimiento de Jesucristo [59].

Dentro de esa concreción y realismo, podemos señalar el decidido y claro afán por destacar la humanidad de Cristo. Ningún evangelista subraya tanto la condición humana del Señor [60]. El hombre Jesús es el punto de partida de la Cristología joannea, hasta el punto de que el uso del término ἄνθροπος, *ánthropos* a propósito de Cristo es uno de los rasgos propios del IV Evangelio. Mientras que los Sinópticos lo emplean muy raramente, Juan lo emplea diecinueve veces [61]. El Cristo joanneo está profundamente inserto en la condición humana, perfectamente engarzado en el espacio y en el tiempo. Pero este hombre vive nuestra vida humana de un modo totalmente nuevo, la profundiza, la ensancha, dilata sus horizontes hasta dimensiones infinitas. El Cristo joanneo revela en Sí mismo una forma de ser superior a las posibilidades del hombre e incluso más allá de sus sueños. Pero al mismo tiempo, ese modo de vida es conforme a sus aspiraciones más hondas [62].

Con razón se ha dicho que nuestro evangelista combate entre líneas el docetismo [63], huyendo de todo cuanto pudiera favorecer la idea de que Jesucristo era un ser complentamente espiritual, con apariencia poco menos que fantasmagórica de hombre. Así en el relato del caminar de Jesús sobre las aguas, mientras los Sinópticos refieren que los discípulos pensaron, asustados, que era un fantasma, S.Juan omite ese dato (cfr. Mt 14,26 y par.; Jn 6,19). Al hablar de la Eucaristía S.Juan no habla del Cuerpo de Cristo sino de su Carne, término que usa también al hablar de la Encarna-

---

58 Cfr. *Recent Discoveries in Palestina and the Gospel of St John*, en *Fs.C.H.Dodd*, Cambridge 1956, p.157ss. R.D.Potter, *Topography and Archeology in the Fourth Gospel*, en *Studia evangelica*, Oxford 1959, v.I, p.328ss y O.Merlier, *Itinéraires de Jésus et chronologie dans le 4e évangile*, 1961, citados por O.Cullmann, o.c., p.39. G.Segalla, *Nuovissima versione della Bibbia. Giovanni*, Roma 1976, p.7. E.Cothenet, en A.George-P.Grelot, *Introduction a la Bible*, París 1977, t.IV, p.219. S.Panimolle, *L'evangelista Giovanni*, Roma 1985, p.515.

59 Cfr. C.H.Dodd, *Historical Tradition of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.

60 Cfr. M.Thompson, *The humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, Filadelfia 1988.

61 Cfr. D.Mollat, *Etudes johanniques*, París 1979, p.51.

62 Cfr. D.Mollat, o.c., p.54.

63 Cfr. F.Mussner, *Il Vangelo di Giovanni e il problema storico*, Brescia 1968, p.12.

ción del Verbo. El griego σάρξ, *sárx*, corresponde al hebreo בשר, *bashar*, e implica lo caduco del hombre, lo frágil y realmente humano. La carne es algo tangible, mientras que el cuerpo es un concepto más susceptible de espiritualización. De hecho S.Pablo habla de los cuerpos celestiales (σώματα ἐπουράνια, *sómata epouránia*), y también del cuerpo espiritual (σώμα πνεμαπκόν, *sóma pneumatikón*) (cfr. 1 Co 15,40.46).

S.Juan fundamenta su teología en la revelación que se verifica en la Encarnación del Verbo [64]. Por eso afirmará con fuerza, e insistiendo, que cuanto anuncia lo ha visto con sus ojos, lo ha oído y lo ha contemplado, lo ha palpado con sus manos (cfr. 1 Jn 1,1-4). Dirá también que él reposó su cabeza en el pecho de Jesucristo y recordará como Tomás tocó las heridas gloriosas del Señor, metió su mano en la llaga de su costado (cfr. Jn 13,25; 20,27). Sí, Juan habla como ningún otro hagiógrafo de Cristo hombre. Evoca su cansancio después de caminar toda la mañana, por la dura ruta desde Judea hasta Samaría. «Fatigado del camino», dice el texto (Jn 4,6), se sentó junto al pozo. «Era alrededor de la hora sexta», el momento de más calor en aquellas latitudes. Entonces sintió sed y le pidió de beber a la samaritana, iniciando así un diálogo que cambiaría la vida de aquella mujer. También hablará de la sed de Jesús momentos antes de expirar en la Cruz. Esa humanidad de Cristo se hace evidente en la turbación que experimenta al recordar la cercanía de su Pasión (cfr. Jn 12,27). Y en la congoja que manifiesta al ver el dolor de las hermanas de Lázaro, ante cuya tumba se echará a llorar, sin importarle la presencia de aquellos judíos, admirados del amor que el Señor le tenía a Lázaro (cfr. Jn 11,33.35.38). Sólo S.Juan evocará cómo Pilato lo presentó ante el pueblo, escarnecido y burlado, diciendo: «He aquí al hombre» (Jn 19,5). También él nos hablará de aquella triple declaración de amor que Pedro hace a instancia del mismo Cristo, en aquel rasgo tan humano de preguntarle si aún le amaba, como si le pidiera ese afecto que, a menudo, tanto necesita el hombre (cfr. Jn 21,15-17).

2º. El materialismo joanneo

Esa insistencia en la humanidad de Cristo le era necesaria a Juan para hablar de su divinidad. Lo humano es para nuestro hagiógrafo el soporte de lo divino, es como el espejo preciso donde contemplar la imagen de Dios, que sólo es visible al hombre de modo indirecto, por medio del reflejo de su gloria, de la que Cristo está lleno, según dice el Evangelista (cfr. Jn

[64] Cfr. D.Mollat, *Saint Jean. Bible de Jerusalem*, París 1960, p.16.

1,14.18). Eso explica que San Juan recurra al título Hijo del hombre, el Hombre [65], para hablar sobre todo de los aspectos trascendentes y gloriosos del Misterio de Cristo. De una forma o de otra, siempre que en el IV Evangelio se usa ese título cristológico se hace referencia a la condición divina de Jesús (cfr. Jn 1,51; 3,13; 6,62; 8,28), a su futura glorificación (cfr. Jn 3,14; 12,23.34; 13,31), a su dignidad suprema de Juez universal (cfr. Jn 5,26-29), de Salvador que da la vida al mundo (cfr. Jn 5,21; 6,53).

«El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). En esa frase del Señor se condensa cuánto importa la visión de lo real y sensible para alcanzar el conocimiento, mediante la fe, de lo que es también real, pero espiritual e invisible. Cómo insiste S.Juan en la importancia de «ver con los ojos». Así lo dice expresamente en el prólogo de su primera carta, y así se deduce del uso preferente del verbo griego θεωρεῖν, *theoreîn*, que significa indiscutiblemente ver con los ojos [66]. A diferencia de la teología paulina, en la que la fe viene por el oido, en la teología joannea se insiste en que la fe viene por la vista [67]. Ver y creer son dos verbos que frecuentemente se usan en el IV Evangelio, con una relación de causa a efecto (cfr. Jn 1,50; 6,36.40; 11,45;12,37; 20,25). Como caso típico y paradigmático podemos recordar el final del relato de las bodas de Caná, cuando los discípulos vieron su gloria y creyeron en El (cfr. Jn 2,11). Este dato sobre la relación entre el ver y creer, explica la importancia que da S.Juan a la Historia como conveniente basamento para la fe, y la insistencia en que el testimonio es dado por quien ha visto lo ocurrido. Por eso el Evangelista se queja de que «aunque había hecho Jesús tantos milagros delante de ellos, no creían en él» (Jn 12,37), o nos refiere que les echa en cara a los judíos su incredulidad diciendo: «me habéis visto y no creéis» (Jn 6,36).

---

[65] El «Hombre» es la traducción exacta del hebraismo בן־האדם, *ben h'adam*, «Hijo del hombre». Y así lo traduce la *Nueva Biblia Española*. Sin embargo el título completo conserva, por una parte, un cierto arcaismo, no exento de belleza, y también la fidelidad al texto original griego que tiene el υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, «*huiòn thoû anthrópou*» griego o el secular «Filium hominis» latino. Por otro lado, ese mismo arcaismo le da un cierto tono de algo sagrado y misterioso que exige una explicación o catequesis, y que no se debe quitar de un plumazo mediante una traducción interpretativa.

[66] Cfr. O.Cullmann, *Eiden kai episteusen. La vie de Jésus, objet de la «vue» et de la «foi», d'après le quatrième Evangile*, en Varios, *Aux sources de la Tradition Chretiènne. Mélanges offerts à M.Maurice Goguel*, Neuchatel-París 1950, p.55.

[67] Ello no quiere decir que Juan contradiga la doctrina de Pablo. El la reconoce cuando refiere que los samaritanos confesaron haber creido, no por la palabra de la samaritana, sino porque ellos mismos habían «oído» a Jesús (cfr. Jn 4,42). La misma idea tenemos cuando el Señor ora por los que creerán por medio de la predicación apostólica (cfr. Jn 17,20).

Es cierto, además, que el ver no lleva necesariamente a la fe, pues como acabamos de decir muchos vieron lo mismo que los discípulos y no creyeron en Jesús. Incluso no es correcto querer ver antes para creer. De hecho, el Señor recrimina a la muchedumbre diciendo: «Si no véis signos y prodigios, no creéis» (Jn 4, 48). Recordemos también que cuando, rendido ante la evidencia, Tomás expresa su fe, el Señor le dice: «Porque me has visto has creído; bienaventurado los que sin haber visto han creído» (Jn 20,29) [68].

Parece que los textos citados, en pro y en contra del ver para creer, se contradicen entre sí. Pero en realidad no se da una verdadera contradicción [69]. En primer lugar porque la fe de cuantos no convivieron con Jesucristo siempre tendría que originarse sin haberlo visto directamente. Pero al mismo tiempo, el testimonio dado por quienes lo vieron era tan claro y convincente que, con sólo oirles predicar, daba a quienes les creían ese basamento mínimo que, de ordinario, necesita la fe. Decimos de ordinario, pues al ser la fe un don de Dios, no se apoya en unos hechos sino en la acción del Espíritu. Este actúa ante todo sobre los Apóstoles, recordándoles cuanto el Señor les dijo y haciéndoles comprender el hondo sentido de sus palabras (cfr. Jn 14,26 y 16,12s.), en un primer momento no entendidas (cfr. Jn 8,37; 16,12). Por otra parte, se da una acción divina en el interior del hombre que recibe el testimonio apostólico. Por eso dice el Señor: «Nadie puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me ha enviado» (Jn 6,44) [70].

3º. El profundo sentido de la realidad

Por tanto, por querer divino, la fe se apoya, de ordinario, en unos hechos reales vistos directamente, o transmitidos por quienes lo vieron. En esos acontecimientos se encierra un significado profundo que contribuye a revelar el Misterio de Cristo. Por eso en el IV Evangelio la doctrina surge de ordinario de un hecho determinado, un prodigio que tiene la fuerza de signo [71] que, por tanto, ha de recibirse en dos planos distintos, en el de lo

[68] Cfr. M.Gourgues, *Pour que vous croyiez*, París 1982, p.62.
[69] Cfr. O.Cullmann, o.c., p.56.
[70] Cfr. E.Cothenet, en A.George-P.Grelot, *Introduction a la Bible*, París 1977, t.IV, p.233.
[71] San Juan no habla propiamente de milagro o de prodigio (δύναμις, *dynamis* o τέρας, *téras*) cuando el Señor realiza un hecho extraordinario, como hacen los Sinópticos. Nuestro autor habla entonces de signo, (σημεῖον, *semeîon*).

inmediato percibido por la vista, y en el plano de una comprensión más profunda mediante la fe [72]. De ahí que cada prodigio esconda en sí una revelación divina. Así con motivo del milagro de la multiplicación de los panes y los peces, atestiguado también por los otros Evangelistas [73], el Señor pronuncia los discursos sobre su condición de Pan de vida. En el relato de la curación del ciego de nacimiento, Jesús proclamará que El es la Luz del mundo, o con motivo de la resurrección de Lazaro, dirá Jesús: «Yo soy la Resurrección y la Vida» (cfr. Jn 8,12; 11,25). Y lo mismo que ocurre en el relato de los milagros, ocurre también en las demás narraciones. Se da de contínuo un doble nivel significativo, el que se desprende de forma imediata en cuanto se narra, y el que de forma latente se oculta en cierto modo detrás de cada narración [74].

F.Mussner estima que el relato evangélico, en especial el joanneo, es siempre una *anamnesi*, el recuerdo de un hecho que se narra, al mismo tiempo que se revela el sentido de ese acontecimiento recordado. Es un recurso literario que también se da en el Antiguo Testamento (cfr. Sal 46,9; 48,9; 6,5), y que es frecuente en la Liturgia. Mediante la celebración de un hecho glorioso del pasado se conmemora una intervención divina en favor de su pueblo.Y al mismo tiempo, se actualiza la acción de Dios hasta el punto de que los presentes en dicha celebración son protagonistas de cuanto entonces ocurrió, de modo que el relato se recita en primera persona del plural. En el caso de cuanto hizo Jesús, al recordarlo se repite, en cierto modo, lo que ocurrió y sus palabras se hacen presentes [75]. De forma parecida se pronuncia O.Cullmann al decir que cuanto se narra en nuestro Evangelio, engloba en una misma mirada la vida de Jesús y la obra de Cristo presente en la Iglesia. San Juan narra lo que Jesús hizo y dijo, pero al

---

[72] Cfr. O.Cullmann, *Les Sacrements dans l'Evangile de Jean*, París 1951, p.25. M.Costa, *Nota sul simbolismo sacramentale nel IV Vangelo*, «Rivista Biblica Italiana», 3(1965)240.

[73] Cfr. Mt 14,13-21 y par. Este dato confirma la historicidad de este milagro narrado también por S.Juan. Y si este prodigio que sirve de signo para la doctrina joannea sobre la Eucaristía es histórico, por qué no han de serlo también los demás milagros narrados, aun cuando sean el soporte de una determinada revelación sobre el Misterio de Cristo. Por tanto, insistimos, el valor simbólico de un hecho no implica que este sea una mera ficción literaria (cfr. E.Cothenet, en A.George-P.Grelot, *Introduction a la Bible*, París 1977, t.IV, p.217s.)

[74] Cfr. O.Cullmann, *Eiden kai episteusen. La vie de Jésus, objet de la «vue» et de la «foi», d'après le quatrième Evangile*, en *Aux sources de la Tradition Chretienne. Mélanges offerts à M.Maurice Goguel*, Neuchatel-París 1950, p.60.

[75] Cfr. F.Mussner, *Il Vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico*, Brescia 1968, p.47-48.

mismo tiempo muestra el significado que todo eso tiene para la Iglesia. Por eso la intención del Evangelista quedaría frustrada si se le negase validez histórica a cuanto nos narra. El Evangelista no inventa nada, aunque cuanto describe es objeto de una profunda reflexión teológica. Por eso el testimonio de S.Juan, sin dejar de ser histórico, trasciende la Historia [76].

Esta intencionalidad teológica, recordemos, no empaña en absoluto la realidad de cuanto ocurrió. Como dice Grelot, se puede establecer una «distinción entre la resonancia original de los textos y su relectura a la luz de la Pascua» [77]. Así en el IV Evangelio, la historia de Cristo se contempla desde la vida postpascual de la Iglesia, cuando es posible una adecuada interpretación de lo que ocurrió [78]. En definitiva todo historiador es siempre un intérprete de lo que narra, es tributario de su propia personalidad, de sus más entrañables convicciones. Hoy día, a diferencia del siglo pasado, no se admite una historia aséptica o neutra. Es más, una historia así no merecería tal nombre, sería a lo más una lista de fechas y de hechos o palabras, una mera crónica descriptiva que no permite comprender el sentido de cuanto se narra. La Historia, en efecto, va más allá del simple relato de lo que sucedió [79]. En nuestro caso, Juan nos da un testimonio verídico, pero al mismo tiempo su testimonio es un testimonio de fe [80].

El evoca la Historia, pero a su vez la interpreta. La Historia, en efecto, no mira sólo a lo que materialmente ocurrió, sino al sentido profundo de lo acaecido. Si entendemos así la Historia, no hay Historia más valiosa que la que S.Juan nos transmite, pues en él encontramos perfectamente enlazadas Historia y Teología. El uso de los símbolos indica su visión del mundo, su *Weltauschaung*. Cuanto le rodea es imagen viva de lo eterno, «un mundo en el que la Palabra se hizo carne» [81]. Para nuestro hagiógrafo el mensaje teológico y salvífico no está fundamentado en el vacio de lo irreal, sino en hechos concretos y verídicos, interpretados, sin deformarlos, desde la fe [82]. En el mismo sentido, dice Cothenet, toda la historia pasada se concentra en Jesucristo donde está la plenitud, mientras que la historia del futuro arranca de Cristo para conseguir así su completo despliegue [83]. De esa forma los hechos narrados no son meras anécdotas o

[76] Cfr. O.Cullmann, *Le milieu johannique*, París 1976, p.36.
[77] Cfr. P.Grelot, *Las palabras de Jesús*, Barcelona 1988, p.363.
[78] Cfr. P.Grelot, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Roma 1978, t.V, p.146.
[79] Cfr. F.Fernández Ramos, *El Nuevo Testamento*, Salamanca 1989, p.75.
[80] Cfr. I.De la Potterie, *La notion de tèmoignage dans saint Jean*, «Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, t.1, p.193-208.
[81] C.H.Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, p.152.
[82] Cfr. G.Segalla, *Nuovissima versione della Bibbia. Giovanni*, Roma 1976, p.80.
[83] Cfr. o.c., p.233.

algo trivial. Al contrario, se da a los hechos una dimensión nueva, una hondura especial, que permite comprender la grandeza divina de Jesús de Nazaret [84].

4º. A modo de conclusión

Después de estudiar por largo tiempo la cuestión de la historicidad del IV Evangelio, y como hay que entenderla para comprender la teología del Evangelista Teólogo, llegamos a la persuasión de que, supuesta la inspiración divina, Juan narra lo que vio, pero después de haberlo recordado y añorado, de volver una y otra vez a repasar aquellos acontecimientos y palabras del Señor, de contemplar largamente las escenas que en su alma se habían grabado de forma indeleble, de intentar comprender el sentido de lo que vio y escuchó [85]. En su escrito subyace un afilado sentido para descubrir lo divino detrás de lo más humano, lo espiritual detrás de lo más material. Posee una especie de sentido sacramentalista que adivina como Dios actúa por medio de elementos naturales, de hechos cotidianos, de cosas pequeñas. Se da una trasparencia en cuanto Jesús dijo e hizo, que Juan percibe primero de modo impreciso y luego de forma clarividente. El comprendió que Jesús es la Revelación del Padre, el que nos lo da a conocer, su Exégeta [86], su Epifanía, su Sacramento [87]. Por ello nos recuerda Juan que Jesús dijo: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9). Pero eso ocurría sólo en quien le veía mirándole con fe y tal como era, un hombre de carne y hueso, un aldeano de Nazareth, el hijo de José el carpintero [88].

---

84 Cfr. B.Vawter, , en Varios, *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, Madrid 1972, t.IV, p.413.

85 Por los Evangelios sabemos que Juan, el hijo de Zebedeo, intervino pocas veces, no habla apenas. Sin embargo, no se perdía nada de cuanto ocurría a su alrededor. Miraba con atención, absorto unas veces, extasiado otras y, sobre todo, él escuchaba.

86 En Jn 1,18 para decir que el Unigénito de Dios nos da a aconocer al Padre, se usa el término ἐξηγήσατο, *exegésato*, vocablo griego de donde viene exégeta.

87 Cfr. I.De la Potterie, *Le Christ comme figure de révélation d'aprés Saint Jean*, «Studia Missionalia», *20(1971)17-39.*

88 Según Boismard, el hijo de José es uno de los siete títulos que se dan en la semana inaugural (cfr. *Du Batême a Cana*, París 1956, p.22.93). En más de una ocasión hablará S.Juan del humilde origen de su Maestro. Así ocurre cada vez que se alude a su condición de originario de Nazaret. Bien lo comprendieron los judíos que, durante muchos siglos, se resistieron a dar a los discípulos de Jesús otro nombre que el de nazarenos, no sin cierta carga de desprecio. Así, pues, Natanael, refleja la opinión del pueblo llano al preguntar si de Nazaret podría salir algo bueno (cfr. Jn 1,46), y lo mismo ocurre con los sanedritas que invitan a Nicodemo a repasar la Escrituras y vean que de Nazaret no podía venir el Mesías (cfr. Jn 7,52).

Si en todo el relato evangélico se sobreponen siempre el plano de lo tangible e inmediato, junto con el plano de lo invisible y sobrenatural, eso ocurre de modo particular en el relato de la Pasión y Muerte de Cristo [89]. Es un acontecimiento decisivo que también los Sinópticos narran y en cuyos relatos se percibe la interdependencia que hay con San Juan. Es cierto que éste tiene su propio esquema y objetivo, pero ello no le separa irreductiblemente de cuanto narran los otros evangelistas, y mucho menos le coloca en contra [90]. El IV Evangelio, por tanto, está tan cerca de los hechos ocurridos en la vida de Jesús como los Sinópticos [91]. Y sin embargo, esos mismo hechos adquieren en el IV Evangelio un dramatismo y hondura teológica grandiosa. Ante todo recordemos que a lo largo de todo el Evangelio, ya desde la Semana inaugural, se comienza a hablar de la hora de Jesús. Primero de modo misterioso y, poco a poco, aclarando que se trata del momento de la glorificación de Jesús por medio de su Pasión y Muerte en la Cruz (cfr. Jn 2,4; 7,30; 12,23; 13,1; 17,1). Así se dirige la atención, de forma paulatina y progresiva, hacia el Signo supremo del amor del Padre (cfr. Jn 3,16), que levantado en alto será la salvación de cuantos le miren y crean en El (cfr. Jn 3,14-15). En efecto, cada signo es una indicación que apunta hacia delante, hacia el gran acontecimiento de la crucifixión de Cristo [92]. Es cierto que la muerte de Jesús no es llamada por San Juan signo. Esto es así porque ese acontecimiento no es como los otros signos ya narrados que significaban algo más. La muerte de Jesús no tiene otro significado que el que en sí misma encierra [93]: el culmen de la vida de Cristo, el instante de su glorificación salvadora. Por ello, aunque no se diga, la muerte de Jesús en la Cruz es el signo definitivo, que engloba en sí todos los demás signos [94] y encierra cuanto significa la grandeza del amor divino que «entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16).

Lo mismo que en los Sinópticos, Jesús es traicionado por Judas, es apresado en el huerto de Getsemaní, es maltratado por la soldadesca, juzgado por Pilato y condenado, crucificado y muerto. Sin embargo, S.Juan describe cuanto ocurrió desde otra perspectiva. Por una parte enfoca los

---

89 Cfr. I.De la Potterie, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, París 1988.
90 Cfr. F.Mussner, *Il Vangelo di Giovanni e il problema storico*, Brescia 1968, p.73.
91 Cfr. O.Tuñí, *El cuarto Evangelio y la cuestión histórica*, «Estudios eclesiásticos», 50(1975)60. D.Mollat, *Etudes joahnniques*, París 1979, p.41.
92 Cfr. C.H.Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, p.152.
93 Cfr. C.H.Dodd, o.c., p.433.
94 Cfr. R.E.Brown, *El Evangelio según S.Juan*, Madrid 1979, p.1380.

hechos desde ras de tierra, hablando de los dolores y sufrimientos de Jesús. Pero al mismo tiempo contempla los hechos desde arriba, viendo a través de la humillación de Jesucristo su misma glorificación. La Cena está llena de revelaciones luminosas en un ambiente de intimidad divina y humana. Según el relato joanneo, en el prendimiento Jesús derriba a sus enemigos, y por tres veces, con sólo su palabra. En el juicio ante Pilato se describe en siete escenas concéntricas toda la majestad y señorío del Rey de Israel, cuyo Reino es algo real pero no de este mundo. Cuando la coronación de espinas, S.Juan omite las chanzas crueles de los soldados que le escupían y le daban golpes en la cabeza con la caña. Juan sólo habla de las bofetadas, gesto no de burla sino de violento rechazo. Recuerda también los saludos de los soldados que, sin saber que era verdad, decían con burlesca solemnidad: «¡Salve, Rey de los judíos!». El relato sobre el título de la Cruz es más completo que el referido por los Sinópticos, insistiéndose en su condición de Rey. Y al final Jesús dirá triunfante que todo está cumplido, una exclamación de victoria y grandeza [95].

Sí, Juan nos ha contado la verdad de los hechos que él presenció, pero la verdad total [96]. La Historia íntegra, no la sólo aparente, sino la Historia que abarca completa la realidad. En el Pretorio es cierto que un hombre concreto, Pilato el Procurador romano, juzgaba y entregaba a Jesús en manos de sus enemigos, que lo condenaban y le clavaban en la Cruz como reo convicto. Pero, en realidad, ocurría otro acontecimiento de mayor trascendencia [97]. En aquel tribunal se verificaba el juicio de Israel y de todo el mundo [98], y quienes condenaban eran por ello condenados. Además, la derrota de Cristo era su propia victoria. También es cierto que la Cruz era un patíbulo de ignominia, pero en realidad era el alto trono donde aparece ensalzado Jesucristo, no como reo sino como Rey. Jesús moría dando un último suspiro y de su pecho lanceado brota sangre y agua. Pero al mismo tiempo, San Juan ve en aquellos hechos otra realidad más sublime, la entrega del Espíritu que ya antes había prometido para ese definitivo momento de su muerte gloriosa (cfr. Jn 7,39). Es verdad que la donación del Espíritu Santo se realiza después de la Resurrección (cfr. Jn 20,22). Sin

---

[95] Cfr. R.Schnackenburg, *El Evangelios según S.Juan*, Barcelona 1980, t.III, p.351.

[96] Cfr. E.H.Askwith, *The historical value of the Fourth Gospel*, Londres 1950, p.IX.

[97] Cfr. H.Schlier, *Jesus und Pilatus nach dem Johannesvangelium*, en *Die Zeit der Kirche*, Friburgo 1956.

[98] Cfr. Jn 12,31. Es uno de los momentos en los que el hagiógrafo recurre a la *tarté mishmá*, ese recurso narrativo propio de la literatura semita, mediante el cual se pone de relieve una realidad extraordinaria a través de algo nimio y carente de importancia.

embargo, hay en la espiración última del Señor un gesto que Juan toma como símbolo que, en cierto modo, adelanta esa suprema donación. Y, sobre todo, se insiste en la estrecha relación que se da entre la muerte de Jesucristo y la entrega del Espíritu Santo.

Jesús moría como un pecador culpable de impostura y de blasfemia, convicto de hacerse pasar por Rey de Israel y por Hijo de Dios. Pero en realidad Jesús moría no como pecador sino como víctima expiatoria, como Cordero de Dios que quita el pecado del mundo [99]. El Evangelista nos lo hace comprender al señalar que Jesús era entregado al sacrificio en el mismo momento en que se iniciaban los sacrificios del cordero de la Pascua, en la Parasceve, hacia la hora de sexta [100]. Esta interpretación está avalada por la cita del Exodo que hace el Evangelista, referente al rito pascual de la inmolación del cordero, al que no se le podía romper ningún hueso (cfr. Jn 1,29.36; 19,14.36).

Como vemos, Juan nos informa de cuanto y como había ocurrido, pero a la vez nos hace comprender por qué y para qué todo había ocurrido [101]. Y es que nuestro autor no es un cronista que busca sólo informarnos, él intenta además de informarnos transformarnos. Para que creyendo en Jesucristo, tengamos vida en su nombre (cfr. Jn 20,31). Esas perspectivas teológicas se perciben en todo el relato evangélico, y no sólo en la Pasión, donde ciertamente el dramatismo y la hondura de los hechos es mayor. Pero no lo olvidemos, en la base de esa profundidad teológica se da siempre una realidad tangible, una especie de «materialismo joanneo» que constituye, precisamente, la pista ancha, limpia y sólida para emprender, desde tierra firme, el más elevado y formidable vuelo. No en vano el águila real es el símbolo de San Juan. De hecho, ya al principio nuestro hagiógrafo planea entre las cumbres del Misterio divino del Verbo hecho carne, del Hijo de Dios hecho hombre. De esa forma el lector del IV Evangelio, a semejanza del místico castellano podrá decir: «Tras de un amoroso lance,/ y no de esperanza falto,/ volé tan alto, tan alto,/ que le di a la caza alcance» [102].

---

99 Cfr. J.Jeremías, *La última Cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980, p.245.
100 Cfr. I.De la Potterie, *La passión du Jésus selon l'évangile* , París 1986, p.118.
101 Cfr. F.Mussner, o.c., p.21-22.
102 S.Juan de la Cruz, *Coplas a lo divino*, en *Obras completas*, Madrid 1954, p.884.

EXCURSUS I

HERMENEUTICA DE LOS SIMBOLOS EN SAN JUAN [103]

a. La sombra del misterio

Los escritos de San Juan exigen un trato especial a la hora de estudiarlos desde la perspectiva de los símbolos. En efecto, su modo de escribir es tan distinto a los demás escritos evangélicos, que desde siempre ha llamado la atención de los exégetas. Así, Orígenes, el primer comentarista del IV Evangelio, partía en su exégesis del principio según el cual San Juan «enseña la sombra del misterio de Cristo», y añade que ese misterio es revelado «por las palabras y realidades que sugieren las acciones del Señor» [104]. También San Jerónimo se pronuncia en el mismo sentido cuando dice que lo escrito por San Juan «tot habet sacramenta quot verba», tiene tantos misterios como palabras, y que «in verbis singulis multiplices latent intelligentiae», en cada palabra se encierran múltiples significados [105]. Es cierto que San Jerónimo se refiere más bien al Apocalipsis. Pero, como es sabido, el lenguaje del IV Evangelio está muy cercano al del Apocalipsis, e incluso está próximo al género literario apocalíptico, en cuanto a la importancia suma que da al tema de la Revelación de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre.

Más claro aún es el testimonio de San Agustín acerca de la peculiar forma como San Juan nos ha transmitido cuanto vio y escuchó. En más de una ocasión habla en sus célebres Tratados sobre el Evangelio de San Juan de esa figura simbólica que representa al Evangelista, el águila. Como ésta, nuestro hagiógrafo «levanta el vuelo muy alto y trasciende las densas tinieblas de la tierra y contempla de hito en hito, sin pestañear, la luz de la verdad» [106]. En otro momento dice también que Juan «se elevó por encima de la carne, sobre la tierra que pisaba, sobre el mar que veía, sobre el aire por donde vuelan las aves, sobre el sol, sobre la luna y las estrellas, sobre los espíritus invisibles, sobre su alma con su misma razón» [107]. Esa elevación determina que las palabras estén con frecuencia saturadas de divinos

[103] Este trabajo fue publicado en su mayor parte en Varios, *Biblia y Hermeútica*, Pamplona 1986, pp.453-475.

[104] Orígenes, *Commentaria in Joannis Evangelium*, I, 40, 44.

[105] S.Jerónimo, *Epist.* 53,8. PL 22, 280,

[106] S.Agustín, *Tract. in Joannis Evangelium*, 15,1. PL 35, 1510.

[107] Ib. 20,13. PL 35, 1563.

misterios a los que el autor sagrado trata de aproximarse mediante símbolos y comparaciones: «Dicta enim ibi sunt magna mysteria, et magnarum similitudines rerum», se enuncian allí grandes misterios y símiles de grandes cosas [108]. Las palabras del Evangelista, añade San Agustín, pueden causar extrañeza a los pequeñuelos, dejándolos insatisfechos. Sin embargo, esas mismas palabras proporcionan a los que han llegado a la madurez algo en lo que discurrir y con que alimentarse [109]. Esos misterios contenidos en las palabras del Discípulo amado son los secretos que percibiera cuando recostó su cabeza sobre el costado del Señor, gesto que nos indica «que bebía los más profundos secretos de lo íntimo de su corazón» [110]. De ahí que las palabras del Evangelista sean «tan secretas y profundas para la inteligencia, que turban a los que son de corazón perverso y fortalecen, en cambio, los corazones rectos» [111].

Los autores, por tanto, han percibido ese halo de claridad y de misterio que contiene el texto joanneo, ese estilo propio, tan diverso al de los Sinópticos. En efecto, unas veces se remonta hasta las más elevadas cumbres de la divinidad, otras en cambio desciende a detalles ínfimos de tiempo o lugar. Su lenguaje es sencillo y cercano, pero al mismo tiempo misterioso y sugerente. «Ratio est -apunta C. a Lapide- quod Joannes fuerat simillimus Christo eique dilectissimus, ac vicissim summe eum diligens», la razón está en que Juan era muy parecido a Cristo y muy amado de El, a la vez que le correspondía amándole mucho [112]. Es una consideración que recuerda la intimidad de San Juan con el Maestro, como apuntaba San Agustín.

En la actualidad se reconoce también la singularidad de nuestro autor, considerando este hecho como un presupuesto básico para interpretar el texto inspirado. Así Van den Bussche observa que «la luz límpida de los sinópticos contrasta con la claridad misteriosa del evangelio de San Juan, que se nos presenta más nimbada de lo sacro, de interioridad, de una atmósfera en algún momento de grandeza dramática y en cierto modo inefable» [113]. Su característica, afirma Wescott, es la intensidad del pensamiento y de las palabras. Juan ve las cosas bajo el prisma de la eternidad, sin necesidad de razonamiento alguno, por mera intuición [114]. Visión que, por otra parte, es clara y concreta no «abstracta o intelectualizada» [115].

108 Ib. 15,1. PL 35, 1510.
109 Cfr. ib. 18,1. PL 35, 1535.
110 Ib. 18,1. PL 35, 1535.
111 Ib. 20,1. PL 35, 1556.
112 Cornelio a Lapide, *Comm. in Joann. Evang.* París 1877, p.289.
113 H.Van den Bussche, *Jean*, Bruges 1967, p.31.
114 Cfr. F.Wescott, *The Gospel according to St.John*, London 1958, p.25.
115 P.M.De la Croix, *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan*, Madrid 1966, p. 16.

J.Goettmann compara el IV Evangelio con el arte de los iconos, que es «un art epiphanique» [116]. Un arte evocador, capaz de entrever lo invisible a través de lo visible. Es una epifania que se trasparenta por medio del paisaje y de los acontecimientos. Por ello el recurso a los símbolos «es una de las características del evangelio de Juan» [117].

Sin embargo la existencia de símbolos en nuestro evangelio ha sido controvertida e incluso, en algún momento, rechazada. La misma Iglesia se pronunció al efecto, dando la impresión de rechazar los símbolos en San Juan. Fue una respuesta dada por la Pontificia Comisión Biblica el año 1907. Sin embargo, si se lee con detenimiento dicha respuesta, se ve claramente que en realidad lo que no se admitía era el afirmar que los hechos narrados fueran «totalmente ideados para hacer de ellos alegorías o símbolos doctrinales» [118]. Por otra parte, en los errores recogidos por el Decreto *Lamentabile sane* hay uno que afirma que «las narraciones de Juan no son historia propiamente tal, sino contemplación mística del Evangelio» [119].

Fueron intervenciones motivadas por las corrientes racionalistas, derivadas en parte hacia el modernismo, que consideraban los relatos de San Juan, e incluso muchos de sus personajes, meras ficciones literarias, símbolos solamente metafóricos, sin base alguna en la realidad histórica y creados con el fin de ilustrar determinados aspectos de la vida y persona de Jesucristo. Sería un caso típico del paso del Jesús de la Historia, perdido en el tiempo y mitificado por los primeros cristianos, al Cristo de la fe, exaltado y glorioso, elevado a la categoría de Dios [120]. Entendido así el símbolo, como un mero recurso expresivo carente de entidad real alguna, es desde luego inadmisible en los relatos joanneos. Por esta misma razón, creemos que, desde el campo protestante, Rengstorf afirma con energía que hay que excluir cualquier tentativa que atribuya al signo en San Juan un significado simbólico, de cualquier género que sea [121]. Así se defiende la historicidad del IV Evangelio, como lo da a entender ese mismo autor cuando afirma que la importancia que Juan atribuye a los signos en relación con la fe, atestigua su interés por lo histórico referido a Jesús en cuanto base para la fe [122].

---

116 J.Goettmann, *Saint Jean, Evangile de la Nouvelle Genèse*, París 1984, p.15.

117 P.M.De la Croix, o.c., p.34.

118 EB, n. 182.

119 EB, n. 200.

120 Es una cuestión tan conocida, que no vamos a entrar de nuevo en ella.

121 Cfr. K.H.Rengstorf, en G.Kittel - G.Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1964, t. VII, p.249.

122 Cfr. ib.

b. Veracidad y realismo

Después de muchos años de altibajos, por parte de algunos sectores, en cuanto a la valoración histórica del IV Evangelio, hoy día se impone la corriente que ve en los escritos joanneos una especial preocupación por la veracidad y realismo de cuanto se narra. Por eso se habla de la posibilidad de coordinarse el símbolo y la historia o dicho de otro modo, de una historia que sirve de base para unos símbolos, que se alzan de la misma realidad sensible de las cosas para penetrar desde ahí en la esfera de lo divino y trascendente. «El simbolismo, pues, del IV Evangelio consiste en la relación que el autor establece entre los hechos y las palabras históricas de Jesús con su acción perpetua y trascendente en la historia de la Iglesia y de las almas» [123]. Esta corriente en pro de la historicidad, como respuesta a las teorías racionalistas y modernistas, se remontan a principios de este siglo. Así podemos citar a M.Lepin, L.Tondelli y a M.J.Lagrange [124]. Bastantes años después D.Mollat, en la introducción en su comentario en la Biblia de Jerusalén, subraya con energía el carácter histórico del Evangelio de San Juan, apoyándose para ello en la finalidad propuesta por el Evangelista al decir que los signos realizados por Cristo se narran para que los lectores crean en Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Si los hechos narrados fueran meros símbolos, sin entidad real, no tendrían en sí ninguna fuerza probativa [125]. Por ello, «*la realidad* es para el autor la clave y fundamento de la fe y del significado» [126]. F. Mussner observa, por su parte, que no hay distinción alguna entre el Jesús de la Historia y el Cristo de la fe, especialmente en el IV Evangelio [127]. También desde el campo de los descubrimientos arqueológicos se confirman los datos aportados por el relato joánico [128]. El estudio detenido del texto evangélico presenta detalles que apoyan la existencia de un posible texto arameo subyacente, así como un reflejo evidente del ambiente palestinense de los años treinta de nuestra era [129].

---

[123] J.Leal, *El simbolismo histórico del IV Evangelio*, «Estudios Bíblicos» 19(1960)229-348.

[124] M.Lepin, *La valeur historique du IV évangile*, 2 vols., París 1910, L.Tondelli, *Gesù Cristo*, Turín 1936, pp.130-137; M. J.Lagrange, *Le realisme historique de l'évangile selon St. Jean*, «Revue Biblique», 46(1937)321-341.

[125] Cfr. D.Mollat, *L'Evangile et les Epîtres de St. Jean*, París 1953.

[126] J.Leal, o.c., p.347.

[127] Cfr. F.Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, «Biblische Zeitschrift», (1957)224-252.

[128] Cfr. W.F.Albright, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959, pp.298-306.

[129] Cfr. A.M.Hunter, *Recent Trend in Johannine Studies*, «The Expository Time», 71(1959-1960)164-167; 219-222. F.M.Braum, *L'Evangile de St.Jean et les grandes traditions d'Israel*, «Revue Thomiste», 60(1960)165-180; 325-363. C.L.Mitton, *The Provenence of Fourth Gospel*, «The Espository Time», 71(1960)337-340.

El carácter teológico y espiritual del IV Evangelio, detectado desde siempre, ha hecho pensar que San Juan se despreocupó de lo meramente material y sensible, interesado tan sólo de lo sobrenatural y trascendente. Incluso la iconografía nos lo ha presentado como un joven abstraído y ausente, embelesado. «Se olvida que Jesús fue a buscar a las orillas del lago de Genesaret a este joven pescador de Galilea, avezado por la dureza de su oficio a luchar contra los elementos, acostumbrado a observar en el cielo los signos anunciadores de un cambio de tiempo...» [130]. También P.Pringent piensa que el hagiógrafo ha dado valor de símbolo a la historia, sin manipular los hechos ni deformarlos [131]. En su comentario R.Schnackenburg aborda el tema de los símbolos y su relación con la historia [132]. Llega a la conclusión de que Juan parte de sólidos conocimientos históricos y topográficos, presentando una historia de Jesús «profundizada teológicamente», mirando los hechos y las cosas con mirada de fe, intentando «descubrir los pensamientos divinos ocultos depositados en ellas» [133]. Observa «el gran hincapié que hace el evangelista sobre la realidad tangible y sobre los hechos objetivos» [134]. También sostiene que el carácter de testimonio probativo, en orden a hacer posible la fe en Jesucristo, que tienen los signos relatados, exige que esos signos tengan una entidad real, que sean verdaderos. Por eso los signos tienen en sí una capacidad de «poner de manifiesto» algún aspecto del misterio de Cristo [135]. Esos signos, «pese a su contenido simbólico, según la exposición joánica tienen también una maciza 'materialidad'; tienen lugar de manera muy tangible (como cosas) a partir de la materia de este mundo» [136]. Son hechos concretos que ocupan su lugar propio en la Historia.

De todo lo que venimos exponiendo podemos afirmar que nuestro autor, después de muchos años de haber vivido los hechos concernientes a la vida y la predicación del Señor, y de conocer los acontecimientos iniciales de la vida de la Iglesia bajo el impulso y la luz de Pentecostés, rememora los hechos y les da toda su profunda significación, comprendiendo que Jesús es el gran símbolo del Padre pues verlo a El era ver al Padre (cfr. Jn 14,9). Por otra parte la muerte de Cristo era la prueba máxima de su amor (cfr. Jn 15,13) y del amor del Padre (cfr. Jn 3,16; 15,13).

130 P.M.De la Croix, o.c., p.17.
131 Cfr. P.Pringent, *Le symbole dans le Nouveau Testament*, «Revue de Sciences Religieuses», 49(1975)109.
132 Cfr. R.Schnackenburg, *El evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t.I, pp.192 ss.; etc.
133 Ib., p. 51.
134 Ib., p. 49.
135 Ib, p. 387.
136 Ib., p. 391.

En trabajos más recientes se sigue resaltando la fidelidad histórica como preocupación del Evangelista, que a la vez proyecta la realidad hacia lo trascendente y espiritual. Así, se descubre que San Juan es el que da más indicaciones geográficas de todos los evangelitas, hasta el punto de poder recorrer Palestina de la mano del Evangelista. Así lo hace B.E. Schein en su curiosa y sugerente obra publicada como fruto de varios años de estudio y recorrido por Tierra Santa [137]. En la nueva edición de la *Introduction a la Bible*, E.Cothenet se ocupa del IV Evangelio. Opina que las investigaciones actuales sobre las raíces palestinas de la obra joannea permiten un planteamiento más sereno de su historicidad. Tambien ayuda a comprender la cuestión el hecho, hoy aceptado, de que toda evocación del pasado, por objetiva que sea, implica siempre una interpretación, pues no hay historiador que aborde su tarea sin una ideología previa, ni hay crítica de las fuentes sin una «precomprensión» [138]. Por otro lado, desde los campos de la lingüística, de la psicología y de la filosofía, se redescubre la necesidad y el valor de los símbolos como traducción de hechos y cosas, en los que se trasluce el sentido de la vida. Por todo ello, desde el punto de vista histórico «no puede descalificarse a Juan sólo porque recurra al símbolo» [139].

Los cambios culturales invitan a examinar la «*posible vinculación entre historia y símbolo*» [140]. Lo mismo que un «camermann» a la hora de filmar una secuencia, el historiador se sitúa en determinadas perspectivas, o contrastes de luces, que sin deformar los hechos, los presenta desde la óptica más importante para él. «El símbolo brota entonces de la realidad examinada, aunque la trasciende, y luego se orienta de nuevo hacia ella iluminando otras escenas análogas» [141].

Por tanto es preciso rechazar la alternativa entre símbolo o historia. «La historia misma en cuanto tal, esto es, en cuanto historia narrada no

---

137 Cfr. B.E.Schein, *Sur les routes de Palestine avec l'Evangile de Jean*, Paris 1983.

138 En esta línea se pronuncia la Pontificia Comisión Bíblica en el documento sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* al decir, en III,D,1: «Cuando abordan los textos bíblicos, los exégetas necesariamente tienen una precomprensión. En el caso de la exégesis católica, se trata de una precomprensión basada sobre certezas de fe: La Biblia es un texto inspirado por Dios y confiado a la Iglesia para suscitar la fe y guiar la vida cristiana. Estas certezas no llegan a los exégetas en estado bruto, sino después de haber sido elaboradas en la comunidad eclesial por la reflexión teológica».

139 A.George-P.Grelot, *Introducción a la Biblia. Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Barcelona 1983, t.III, v.2, p. 310.

140 Ib., p.310.

141 Ib., p.311.

puede dejar de ser simbólica» [142]. Todo lo que se refiere al hombre, y en esto se diferencian las ciencias antropológicas de las ciencias naturales, contempla una existencia que va más allá de los hechos singulares y de las acciones aisladas. De este modo «el que Juan narre una historia de Jesús fuertemente simbólica quiere decir que él ha intentado penetrar en profundidad el significado de la persona y obra de Jesús en relación con Dios y con los hombres» [143]. Este mismo autor, G. Segalla, considera que hay una poderosa razón para escribir acerca de Cristo y de su mensaje mediante el uso de símbolos, y esa razón es la del amor. Ese amor de Cristo por los suyos y de los suyos por El. Y es que «el amor sólo puede hablar mediante símbolos, ya que habla de una experiencia tan profunda e íntima que es inexpresable en conceptos fríos y abstractos» [144]. Es ciertamente una consideración un tanto extraña, e incluso romántica si se quiere, pero válida desde el punto de vista de que hay realidades difíciles de captar, y mucho más de expresar. Circunstancia esta que explica y justifica ciertos recursos literarios que intentan expresar lo inefable.

Hay otro aspecto en el Evangelio de San Juan que hace comprensible el uso de los símbolos. Nos referimos a la índole litúrgica que en muchas ocasiones se descubre en los relatos joánicos. En la Liturgia el hombre recurre a expresiones simbólicas para mostrar su veneración y su fe, tratando de expresar de alguna forma los hondos sentimientos que embargan el alma frente a Dios. Sentimientos de reconocimiento y gratitud, de anonadamiento y reverencial temor, sentimientos que sólo a Dios se pueden tributar, sentimientos de adoración.

c. Culto judío

Según algunos autores que han estudiado las relaciones del IV Evangelio con el culto judío, San Juan aparece como estrechamente ligado a ese culto, siendo una especie de comentarista del rito y de las lecturas veterotestamentarias de la liturgia judía [145]. Así, pues, los diferentes relatos de los milagros de Jesús (σημεῖα, *semeîa*, los signos) presentan al Señor como la realización y el cumplimiento definitivo de las promesas del Antiguo Testamento, tal como eran evocadas y celebradas en las diversas fies-

---

[142] G.Segalla, *Storia e simbolo in Giovanni*, «Parole di vita», 29(1984)355.
[143] Ibidem.
[144] Ibidem, p.354.
[145] Cfr. A.Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System*, Oxford 1960.

tas del calendario judío [146]. Quizá sea demasiado afirmar, pero está claro que los diferentes momentos relatados por Juan se jalonan en torno a diversas fiestas, alrededor de las cuales giran casi siempre los sucesos ocurridos. Incluso el hecho conmemorado sirve de basamento para el relato que, a través de un acontecimiento, convertido en símbolo, alude a un determinado aspecto del misterio de Jesucristo. Pensemos, por ejemplo, en la Fiesta de los Tabernáculos, donde el agua tenía tanto interés y relevancia. Es entonces cuando el Señor dice de forma solemne: «Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba quien crea en mí. Como dice la Escritura, brotarán de su seno ríos de agua viva. Dijo esto del Espíritu que iban a recibir los que creyeran en El...» (Jn 7,39). Otra de las fiestas que San Juan gusta de rememorar es la de la Pascua. Pensemos que los Sinópticos sólo hablan de una fiesta de Pascua durante la vida pública de Jesús, mientras que Juan enumera por lo menos tres. La última, sobre todo, gravita de forma dramática sobre los relatos de la Pasión en San Juan, que señala cómo el momento culminante del sacrificio de Cristo coincide con el momento en que se iniciaban los sacrificios del cordero pascual en el Templo (cfr. Jn 19,14). Así mientras corría la sangre del sacrificio sobre el altar, Jesús como Cordero de Dios que quita el pecado del mundo comenzaba a caminar, marcando con su sangre el recorrido de su *Vía Crucis*, itinerario triunfal y doliente hacia el ara de la Cruz [147]. Es quizá uno de los momentos álgidos del relato joánico, en el que realidad y símbolo se entremezclan. Y así aquel cuadro de ignominia y sufrimiento simboliza el glorioso triunfo y la exaltación suprema de Jesús. Sobre este punto volveremos más adelante.

Dentro de estas consideraciones sobre el uso del símbolo en San Juan, digamos que el conocimiento de la literatura parabíblica, en especial la targúmica, es hoy uno de los campos preferidos en los estudios bíblicos [148]. Entre las reglas de interpretación del texto sagrado por parte de los antiguos rabinos, tenemos la llamada *tarté-mishmá*, usada a nuestro entender en más de una ocasión por nuestro evangelista. Lo característico de este género es dar a un relato un doble sentido, referir un acontecimiento en

---

[146] Cfr. R.Formesyn, *Le semeion johannique*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 38(1962)892. Otro autor que recalca el valor litúrgico del IV Evangelio y, por tanto, su recuerdo a los símbolos es Th.Chary, que considera que «la liturgie a été le lieu privilégié pour opérer les transformations du symbole ou en élaborer d'autres» *Le symbole dans l'Ancient Testament*, «Revue des Sciences Religieuses», 49(1975)98.

[147] Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Pamplona 1995, p.1414.

[148] Digna de mención es la labor realizada por A.Diez Macho, de feliz memoria, no sólo por los logros alcanzados con su trabajo personal, sino también por el entusiasmo despertado en muchos de sus alumnos.

apariencia ordinario y simple, que insinúa sin embargo, de forma velada, algo trascendente y maravilloso. Da la impresión de que el autor usa de una cierta ironía. Aquello que se ve como algo irrelevante, contiene en el fondo una verdad divina, perceptible tan sólo para quien observa con atención y detenimiento, para quien mira, como en el caso de San Juan, con ojos de fe. Este modo de narrar se advierte de modo particular en los relatos de la Pasión, en donde más de una vez se insinúa la majestad y realeza de Jesucristo, su condición de Juez supremo, precisamente cuando es condenado y crucificado. Dentro de esas formas de escribir en el tiempo de Juan, tenemos también el género apocalíptico del que nuestro autor participa, no sólo en su Apocalipsis, sino también aunque en menor grado en su Evangelio. Así, ya aludimos a la importancia que el Evangelista da al tema de la revelación (ἀποκάλυψις, *apokálypsis*) del misterio de Cristo, siendo todo el Evangelio una revelación progresiva del Hijo de Dios hecho hombre. Por otra parte la revelación en el género apocalíptico se presenta a menudo realizada mediante símbolos. Por esta razón pensamos que también es lógico el uso de símbolos y signos que hace San Juan que, según R.Formesyn, pueden ser considerados como signos más bien apocalípticos, que revelan realidades presentes [149].

Algún autor ha querido ver en el frecuente recurso al símbolo por parte de San Juan un modo de imitar al Señor, al que correspondió en su amor de predilección. Desde luego es cierto que el Rabí de Nazaret supo transmitir su mensaje de salvación en un estilo lleno de imágenes y colorido. Cuanto rodeaba al Maestro le servía de punto de apoyo para la explicación de sus enseñanzas. Quizás por esto el interés que despierta recorrer los caminos del país de Jesús, contemplar su paisaje, respirar su aire limpio. Es una experiencia apasionante que despierta hondos sentimientos, dando la impresión de estar recorriendo el Evangelio por dentro. Es curioso al respecto que un documento de la Santa Sede sobre los profesores de Sagradas Escrituras aconseje que éstos visiten, si es posible, los lugares sagrados para «ver con sus propios ojos y recorrer las ciudades y regiones relacionadas con la Historia Sagrada» [150]. El Señor lleva a su predicación la vida del propio hogar, esos años de vida oculta que aflorarán en las comparaciones que usa al predicar, en las parábolas que expone, en los personajes que simbolizan diferentes aspectos de la vida. El agua, la siembra, la pesca, el pastoreo, la hornada de pan bien ludiado (cfr. Jn 4,13-16; Mt 13,3-9.47-50.33; etc.), una ciudad asentada en lo alto (Nazaret se divisa

---

149 «...comme des *signes plutôt apocaliptyques*: ils revèlent des réalités présentes». R.Formysen, o.c., p.892.

150 EB, n.604. Cfr. también el n.613.

desde muy lejos), la pequeña lámpara de barro que alumbra la casa, las muchachas amigas que acompañan a la novia, el hijo que abandona el hogar, las flores silvestres (tan abundantes en las laderas del lago de Genesaret), los pájaros del campo (cfr. Mt 5,14-16; 25,1-13; Lc 15,11-32; etc.). Las palomas y la serpiente, el arrebol del atardecer, el estallido luminoso del rayo (cfr. Mt 10,16; 16,2-3; 24,27, etc.), la vid y los sarmientos, la mala hierba (cfr. Jn 15,1-6; Mt 13,24-30; etc.). Uno y mil detalles elevados a categorías universales. «El simbolismo del Señor tiene sus raíces en su propia alma, en el doble mundo en que ella vive» [151]. En cuanto hombre Jesús está inmerso en el mundo que le rodea, pero en cuanto Dios toda la riqueza de su divinidad late vigorosa y bulle en su interior hasta brotar fuera por medio de comparaciones y parábolas, de signos y de símbolos, de analogías sencillas y sugerentes que manifiestan cuanto Jesús ha visto junto al Padre (cfr. Jn 1,18; 3,11). «Juan asimila el pensamiento, el estilo y la expresión del Maestro» [152]. Si Jesucristo no hubiera recurrido a los símbolos, quizás tampoco nuestro Evangelista lo hubiera hecho [153].

d. Concepto de símbolo

Después de las diversas razones que explican, y justifican, el uso de los signos en San Juan, volvamos a fijarnos en el concepto de símbolo como tal, con el fin de penetrar mejor en el sentido de esos signos presentados en el IV Evangelio [154]. Recordemos que el concepto de símbolo es bastante complejo y que no todos coinciden al definir su naturaleza. Por nuestra parte, como se deduce de cuanto hemos dicho, consideramos que los signos en San Juan tienen categoría de símbolos. Es cierto que no todos admiten que un símbolo pueda ser un signo, pero sostenemos, con gran número de autores, que todo símbolo es un signo, aunque no todo signo haya de ser un símbolo. En el caso del IV Evangelio conviene adelantar una definición del signo, aunque según J.P.Charlier una tal definición no existe [155]. Sin embargo, este mismo autor, un poco después, arriesga, dice, esta definición: «el signo es un gesto realizado por Cristo y cuya visión

---

[151] J.Leal, o.c., p.337.

[152] J.Leal, o.c., p.337.

[153] Cfr. P.M. De la Croix, o.c., p.35.

[154] Cfr. A.García-Moreno, voces *signo* y *símbolo* en *Gran Enciclopedia Rialp,* Madrid 1975, v. 21, p.342-346; 387-392.

[155] «...une telle définition n'existe pas». J.P.Charlier, *La notion de signe (semeion) dans le IV Evangile,* «Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques», 43(1959)436.

conduce a la fe» [156]. Otros autores se hacen solidarios con esta definición, subrayando la importancia de los verbos *hacer* (cuyo sujeto en definitiva es Dios), *ver* (pues sólo si se ve es signo), y *creer* (como resultado de la visión del signo) [157]. Otra definición considera «como símbolo todo término o cuadro de orden natural que sea expresión de una enseñanza espiritual y cristiana» [158]. Por último J.P. Charlier define diciendo que es una manifestación velada de la gloria de Cristo, que al buscarla y reconocerla conduce a la fe [159].

Intentada la definición veamos ahora cual es el origen de los signos en San Juan. Cuestión decisiva, pues de ella depende la interpretación adecuada que se deberá adoptar a la hora de explicar los símbolos. Ante todo se descarta la conexión del «*semeíon* joánico con la gnosis helénica y con los escritos mandeos. Después de una corriente que acercaba demasiado el IV Evangelio a esos campos ideológicos, se ha demostrado que los posibles paralelos existentes son meramente formales» [160]. C.H.Dood considera que los signos joánicos proceden de tres campos: de Filón, del hermetismo y del judaísmo en general [161]. R.Schnackenburg, sin embargo, rechaza de plano el posible origen helénico, viéndolo más bien relacionado con los אוֹת, *'otot* del Antiguo Testamento [162]. En esa misma línea judaica es preciso recordar cómo la literatura rabínica valora los signos veterotestamentarios, considerándolos cauces expresivos de las realidades divinas [163].

Hoy, demostrada la presencia del Antiguo Testamento en los escritos joánicos, no cabe duda de que es ahí donde nuestro autor se apoya a la hora de escribir sus relatos, bajo la luz del Espíritu Santo. Se nota sobre todo que en su mente está presente el Exodo de Israel a través del desierto, época en la que Moisés, enviado de Yahwéh, multiplica los signos ante el faraón primero y luego ante el pueblo [164]. Este recurso al Exodo recuerda también el libro de la Sabiduría (cfr. Sb 10,15-19,22), que en gran parte hace una lectura interpretativa de los acontecimientos de la liberación de

---

156 «...est un geste posé (*poieo*) par le Christ, et dont la vue (*horao*) memme doit conduire a la foi (*pisteuo*)» (ibidem).

157 Cfr. L.Erdozain, *La función del signo en la fe según el IV Evangelio*, Roma 1968, p.2.

158 J.Leal, o.c., p.337.

159 «Il est une manifestation voilée de la *doxa* du Christ et c'est le fait de l'y reconnáitre, voir seulement de l'y chercher, qui donne la foi». J.P.Charlier, o.c., p.442.

160 Cfr. K.H.Rengstorf, en G.Kittel-G.Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neun Testament*, Stuttgar 1964, t. VII, p.255.

161 Cfr. *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1954.

162 R.Schnackenburg, o.c., p. 393.

163 Cfr. R.Formysen, o.c., pp.884-885.

164 Cfr. J.P.Charlier, o.c., pp.435-436.

Israel [165]. Mediante los signos, por tanto, demuestra Moisés su categoría de enviado divino, lo mismo que Jesucristo a través de los signos realizados demostrará su condición del enviado del Padre, dando al mismo tiempo testimonio de la verdad de cuanto dice [166]. Por otra parte, los milagros realizados por Cristo, que San Juan designa con el nombre de signos, son aquellos prodigios que los profetas anunciaron para los tiempos mesiánicos [167].

Se observa, además, que los signos joanneos tienen estrecha relación con los signos proféticos, tan llenos de dramático realismo, tomados de la vida misma, de sucesos realmente ocurridos, o de hechos que los mismos profetas escenifican. Pensemos en Isaías mostrando en su propio cuerpo la miseria y la pobreza, la desnudez y la vergüenza, que ha de sufrir Jerusalén por alejarse de Yahwéh (cfr. Is 20,3), o en Jeremías practicando un celibato en soledad, que presagia de modo inmediato la esterilidad y desolación de su pueblo (cfr. Jr 16,2-4). O los gestos de romper un cacharro de barro (cfr. Jr 19,1-10), o de caminar con un yugo sobre los hombros (cfr. Jr 27,2), etc. Otro caso dramaticamente significativo es el desgraciado matrimonio de Oseas, donde la traición y perversión de Gomer arranca al profeta quejas de amor herido que Yahwéh hace suyas. Es preciso, por tanto, a la hora de interpretar los signos joánicos tener en cuenta esos recursos proféticos. Son acciones que van más allá del mero método pedagógico, e incluso de la sola previsión de futuro. Son «conforme a la investigación reciente 'prefiguración creativa del futuro', es decir, como puesta al descubierto de los acontecimientos dispuestos por Dios y reservados para el futuro» [168].

Es cierto que los signos joanneos no adquieren esos matices dramáticos de presagios fatídicos. Así, junto a la semejanza de arrancar de la realidad determinados símbolos, se da una gran diferencia y clara distancia. Por ello podemos defender la originalidad de los signos en el IV Evangelio respecto a los del Antiguo Testamento. Como hemos dicho, éstos anuncian por lo general desgracias y castigos, predominando los tonos agoreros. En el Nuevo Testamento, por el contrario, los signos son siempre anuncio y revelación de la salvación que se realiza en Cristo, Mesías e Hijo de Dios. En la antigua economía los signos se producen en orden a una preparación remota del que había de venir. En la nueva economía, especialmente en San Juan, los signos miran y revelan al que ya ha venido.

Insistimos en que San Juan se destaca respecto a los demás a la hora de referirse a los signos. Por una parte, los datos estadísticos son significativos. En efecto, en el Evangelio de San Juan encontramos el término

---

165 Cfr. R.Schnackenburg, o.c., p.388.
166 Cfr. R.Formysen, o.c., p.884.
167 Cfr. C.H.Dodd, o.c., p.379.
168 R.Schnackenburg, o.c., p.393.

σημεῖον, *semeîon,* diecisiete veces, mientras que en San Mateo se usa diez, en San Marcos siete y en San Lucas otras diez. Por otra parte, y esto es aún más llamativo, el término δύναμις, *dynamis*, empleado de ordinario por los sinópticos para referirse al milagro no lo usa San Juan ni una sola vez [169]. Es cierto que, como en los sinópticos, el σημεῖον, *semeîon* significa en San Juan indicación, signo, contraseña [170]. Pero San Juan lo usará de modo peculiar para referirlo a los milagros y quien los realiza es sólo Jesucristo, en cuanto enviado divino, siendo siempre el Evangelista quien usa el término σημεῖον, *semeîon*, excepto en una ocasión que es Jesús quien lo dice (cfr. Jn 6,26). Nuestro Evangelista, por otro lado, ve siempre en los signos acontecimientos que prueban la autenticidad divina de la misión de Cristo, al mismo tiempo que suscitan la fe en cuantos conocen los signos. Es un aspecto que ya señalábamos, en cierto modo al menos, al hablar del paralelismo de los signos joánicos con los del Exodo. Como éstos, también los de Juan provocan un rechazo o una aceptación [171].

e. Diversidad de símbolos

Los signos en el IV Evangelio tienen diversa categoría, admitiendo una posible clasificación [172]. Unas veces se trata de un simbolismo meramente nominal, y así a través de un nombre se insinúa una realidad superior. Es el caso del sobrenombre de *Cefas* que recibe Simón (cfr. Jn 1,42). Mediante ese nombre, en castellano Piedra, se evoca el relato mateano (cfr. Mt 16,18), en el que se constituye esa piedra de fundamento sobre la que el Señor edifica su Iglesia. También el nombre de la piscina de Siloé, el Enviado

---

169 Cfr. L.Erdozain, o.c., p.1.

170 Cfr. K.H.Regnstorf, o.c., p.249.

171 Cfr. I.Zedde, *Segni e opere*, «Parole di vita», 39 (1984) 459.

172 Cfr. J.Leal, o.c., pp.338 ss. Prescindimos del simbolismo de los números, aunque reconocemos su existencia y su valor. Este es el elenco que nos ofrece P.M.de la Croix en la p. 34 de la obra citada:

«El cuarto Evangelio, cuyas primeras palabras recuerdan el comienzo del Génesis - Juan intenta hacer el relato de la «nueva creación» espiritual, obra del Verbo hecho carne- se abre, como la creación, con una serie de siete días (ler día: 1,19; 2do dia: 1,29; 3er día: 1,35; 4to día: 1,43; luego tres días: 2,1) y el séptimo termina con la manifestación de Cristo.

«Los números tres y siete son particularmente frecuentes:

«Se menciona por tres veces la fiesta de Pascua y siempre se hace con los mismos términos: «La Pascua, la fiesta de los judíos, estaba próxima». Tres veces sale a Galilea (1,43; 4,46; 6,1).

«Tres son las palabras de Cristo en la Cruz: 'He ahí a tu Madre. Tengo sed y Todo está consumado'» (19,27-30).

(cfr. Jn 9,7), es un símbolo nominal en orden al carácter de Jesús como Enviado del Padre. Otros de los símbolos que se dan en Juan dicen relación a una alegoría o metáfora. Es el caso de la vid y los sarmientos (cfr. Jn 15,1-6). O el del grano de trigo que se oculta en la tierra para brotar multiplicado en la espiga (cfr. Jn 12,24), etc.

Un tercer grupo de signos se inspira en figuras del Antiguo Testamento. Es el caso del maná del desierto que en los discursos del Pan de vida se recuerda como contrapunto al verdadero maná del Cielo (cfr. Jn 6,31-34.49-50). Como símbolo bíblico por excelencia, dada su riqueza teológica [173], tenemos el de Cordero de Dios aplicado a Jesucristo por dos veces en el IV Evangelio (cfr. Jn 1,26.39). En este grupo tenemos los símbolos que recuerdan los gestos proféticos, símbolos que brotan de una determinada actuación. Como caso típico tenemos el lavatorio de pies antes de la última Cena (cfr. Jn 13,5-11), que Jesús mismo explica a lo largo de los discursos que siguen, insistiendo una y otra vez en el amor fraterno, que se inclina con sencillez y humildad, para servir y ayudar al hermano (cfr. Jn 13,12-17.34-35; etc.).

Por último tenemos lo que podemos llamar el simbolismo histórico, modalidad típica en nuestro Evangelio. Son hechos acaecidos y que San Juan selecciona por el profundo significado que en ellos percibe. De hecho, de todo cuanto hizo y enseñó el Señor, nuestro hagiógrafo escoge determinados signos, que «han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31). Esos hechos, como el cuerpo de Cristo, son los aspectos sensibles de algo más profundo y misterioso. Tras la humanidad de Jesús se esconde su divinidad, lo mismo que tras el prodigio se oculta algo que a

---

«Se relatan siete milagros. La transformación del agua en vino en Caná (2, 1-11), la curación del hijo del cortesano (4, 47-54), la curación del paralítico (5,1-15), la multiplicación de los panes (6,1-15), la marcha sobre las aguas (6,16-21), la curación del ciego de nacimiento (9,1-41) y la resurrección de Lázaro (11,1-46).

«(La pesca milagrosa puede considerarse como una adición de los discípulos de Juan.)

«Hay siete testimonios: El del Bautista (1,29.36), el de los discípulos (capítulos 1 y 2), el del Padre (5,37), el del Hijo (8,14), el de sus obras (5,36 y 10, 38), el de la Escritura (5,39) y el del Espíritu (1,33; 15,26).

«Siete son las declaraciones de Cristo sobre su propia naturaleza: Yo soy la luz del mundo (9,5), Yo soy la Puerta (10,7.9), Yo soy el Buen Pastor (10,11), Yo soy la Resurrección (11,25), Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (14,6), Yo soy la verdadera Vid (15,1)».

173 Cfr. A.García-Moreno, *Jesucristo, Cordero de Dios*, en Varios, *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1983, pp.269-297.

simple vista no se puede ver. Es lo que ocurre en el milagro de las bodas de Caná (cfr. Jn 2,11), primer destello de la gloria del Señor [174]. Otro de los signos, que Juan nos narra es el de la curación del paralítico de la piscina de Betzata (cfr. Jn 5,1-15), presentando con ese suceso a Cristo como Señor del sábado, o lo que es lo mismo, como Dios. El milagro de la multiplicación de los panes y los peces (cfr. Jn 6,1-13), referido también por los Sinópticos (cfr. Mt 14,13ss. y par.), es el signo que el Señor realiza para explicar a continuación la doctrina sobre la Eucaristía. Ya en el relato del hecho mismo, emplea San Juan una terminología litúrgica que nos adentra en el sentido escondido de ese signo (cfr. Jn 6,11). Relacionado con este prodigio está el milagro de caminar Jesús sobre las aguas del lago (cfr. Jn 6,16-21), donde Juan omite el grito de espanto de los Apóstoles, así como la intervención audaz de Pedro (cfr. Mt 14,22-23 y par.). Con ello se evita que se pueda confundir a Cristo, como defendían los docetas, con un fantasma, al mismo tiempo que se centra la atención en Jesús superando, lo mismo que en la Eucaristía, las leyes de la naturaleza. Dentro de este grupo de prodigios entra la curación del ciego de nacimiento (cfr. Jn 9), que recibe la capacidad de ver la luz gracias a quien es la Luz del mundo (cfr. Jn 9,5). También, con motivo de la resurrección de Lázaro (cfr. Jn 11), el Señor se autopresenta como aquel que es la Resurrección y la Vida (cfr. Jn 11,25). Finalmente la pesca milagrosa (cfr. Jn 21,6ss.), después de resucitar, en un contexto claramente eclesiológico, es considerada como un hecho que simboliza a la Iglesia, cuyas redes, las de Pedro y los demás Apóstoles, están llenas y compactas, sin escisión alguna [175].

Este simbolismo que parte de la realidad está muy en consonancia con los tipos o figuras del Antiguo Testamento, en donde cuanto ha ocurrido ha sido escrito para nuestra enseñanza (cfr. Rm 15,4). Sin embargo, insistimos en que el simbolismo de Juan es distinto del simbolismo veterotestamentario. Primero porque él es consciente de ese profundo sentido que tiene lo que narra, lo cual no siempre percibía el autor inspirado del Antiguo Testamento, como es el caso del *sensus plenior* en un determinado texto. Por otra parte, ese simbolismo veterotestamentario apunta de ordinario a un sentido alegórico y no a un sentido estrictamente literal, como es el caso del simbolismo del IV Evangelio, «que se compenetra íntimamente con el sentido literal de toda la narración, elevándola al plano

---

174 Cfr. A.Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 36 (1960) 5-22.

175 Cfr. H.Kruse, *Magni pisces centum quinquaginta tres*, «Verbum Domini», 38(1960)122-151.

de lo sobrenatural y teológico, cargándolo de un sentido literal complejo y profundo» [176].

Es cierto que la existencia de un lenguaje eminentemente espiritual y teológico, donde es frecuente el uso de los símbolos, se presta a una interpretación meramente subjetiva. Pero la posibilidad de ese peligro no puede cerrar el paso a un intento de profundizar el sentido del texto, apoyados siempre en datos que hagan sólida y valedera nuestra interpretación. Uno de esos datos lo tenemos, sin duda, en el milagro de Caná, llamado por el Evangelista ἀρχὴν τῶν σημείων, *arjèn tôn semeíon*, el primero de los signos. Primero no sólo en el tiempo, sino también en la importancia. Es por así decir el signo paradigmático, el símbolo que contiene en sí los elementos que integran la naturaleza del signo. El versículo once cierra el relato con una «observación final, especialmente valiosa» [177], que merece ser analizada con cierto detenimiento: «Así, en Caná de Galilea hizo Jesús el primero de sus milagros con el que manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él» [178]. En primer lugar se trata de un hecho realizado por Jesús. Segundo, ese hecho constituye una manifestación de su Gloria. Por último esa manifestación, al ser contemplada por los discípulos, les conduce a la fe.

De esos tres elementos destacamos el segundo, por considerar que es el que está en la naturaleza misma del signo joánico. Así, pues, el signo aparece como revelación de la Gloria de Cristo, «gloria como del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14). Cuando se narra la enfermedad de Lázaro, otro de los signos joánicos, el Señor advierte a Marta que si cree verá la Gloria de Dios (cfr. Jn 11,40). Se da, pues, una interrelación entre el signo y la Gloria [179]. Isaías profetizó la incredulidad de los judíos frente al Mesías, porque vio su Gloria en los signos que los judíos rechazaron con su incredulidad (cfr. Jn 12,41). Ver su Gloria, mirar con ojos de fe, es en definitiva un don divino, que Jesús pide para los suyos en vísperas de la Pasión (cfr. Jn 17,24), momento en que se inicia la hora de Jesús, esa hora que desde Caná gravita a lo largo de todo el IV Evangelio.

Pero antes de seguir es conveniente tener en cuenta que la Gloria, manifestada por los signos joanneos, coincide con el כבוד, *kabod*, del Antiguo Testamento, la gloria de Yahwéh, ese atributo divino que se iden-

---

176 J.Leal, o.c., p.34.

177 R.Schnackenburg, o.c., p.65.

178 Adoptamos la traducción de la *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Pamplona 1995, p.1169.

179 Cfr. G.Kittel-G.Friedrich, o.c., t.II, p.252.

tifica con la santidad de Dios, en cuanto que ésta se manifiesta a los hombres y viene a ser la «santidad descubierta» [180], que de modo especial se lleva a cabo en el Exodo (cfr. Ex 16,10; 24,16; etc.), libro con el que San Juan tanta relación tiene. La Gloria, por otra parte, es una realidad escatológica, que se manifestará por tanto en los últimos tiempos y que brillará de modo particular en Jerusalén (cfr. Is 60,1.19). A este respecto hay que decir que nuestro Evangelista suele presentar la escatología como ya incoada. De aquí que esa manifestación de la Gloria se inicia en el brillo que desprenden los signos narrados, esos símbolos densos y ricos en los que late la grandeza de Jesucristo. Esa manifestación de la Gloria se realiza de forma paulatina, al ritmo marcado por los planes de Dios. Los velos se rasgan, un poco, primero en Caná de Galilea, a petición de la Madre de Jesús, la cual es llamada lo mismo que en Calvario con el título de Mujer, que evoca a la otra mujer del Protoevangelio (cfr. Gn 3,15).

Todavía no ha llegado mi hora, dijo Jesús. Aún no era el momento de la manifestación en plenitud. Más adelante vuelve a oirse la hora, cuando los adversarios de Cristo intentaron lapidarlo (cfr. Jn 7,30; 8,20). Pero aún no era el momento preciso. Posteriormente el mismo Jesús anuncia que ha llegado la hora de ser glorificado el Hijo del Hombre (cfr. Jn 12,23). Ante la proximidad de esa hora el alma de Cristo se estremece y parece resistirse. Pero se sobrepone: «Para eso vine a esta hora. ¡Padre, glorifica tu nombre! Entonces vino una voz del cielo: Lo he glorificado y de nuevo lo glorificaré» (Jn 12,27-28). Este pasaje cierra la primera parte del IV Evangelio, según una división bastante generalizada. Primera parte llamada el *Libro de los signos*, pues son dieciséis veces las que se usa el término signo (σημεῖον, *semeîon*) de las diecisiete que sale en nuestro texto Evangélico. El período en el que Jesús se manifiesta ante el pueblo, por medio de hechos prodigiosos, se terminaba. Con ello se daba paso a la manifestación suprema de la Gloria mediante el mayor de todos los prodigios, el signo más claro del amor del Padre, hacia el que apuntaban todos los demás signos, la glorificación de Cristo en la Cruz.

Según la división que hemos apuntado, la segunda parte del Evangelio comienza en el capitulo trece, cuando «sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, como amase a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin». El tema de la Gloria cierra los discursos de la Cena, y abre los relatos de la Pasión, en el capítulo diecisiete, que bien puede llamarse por todo ello el Pórtico de la Gloria de Cristo crucificado. En efecto, se inicia el capítulo con esta súplica de Je-

---

[180] «Sainteté decouverte», como dice J.P.Charlier, o.c., p.442.

sús: «Padre, ha llegado la hora. Glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique». A lo largo de la llamada oración sacerdotal de Jesucristo se repite el tema de la Gloria (cfr. Jn 17,4.5.22.24), preparando así el capítulo dieciocho que con la fórmula ταῦτα εἰπὼν, *taûta eipòn*, dicho esto, enlaza directamente con lo que se ha venido narrando, siendo lo que sigue una continuación no sólo temporal sino también lógica.

Estrechamente unida con la hora, por tanto, está la glorificación de Cristo, su exaltación, expresión ésta que es frecuente en San Juan. Es curioso a este respecto observar que mientras los Sinópticos dicen que «el Hijo del Hombre ha de padecer mucho» (Mc 8,31) al hablar de la Pasión, San Juan en cambio dice que «es preciso que sea levantado el Hijo del Hombre» (Jn 3,14). Este dato está muy en consonancia con la naturaleza del signo, que precisamente por tender a ser una manifestación, ha de ponerse en lo alto, elevado, exaltado, con el fin de que pueda verse lo más y mejor posible. Por este motivo es una constante en nuestro autor inspirado hablar de la crucifixión con el término exaltación. La primera vez la tenemos cuando el Señor habla con Nicodemo de la serpiente de bronce que, enroscada en lo alto de un palo, era instrumento de salvación para quienes habían sido mordidos por las serpientes del desierto (cfr. Jn 3,14-15; Nm 21,8). Más tarde Jesús dice: «Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre, entonces conoceréis que yo soy» (Jn 8,28). Al final del Libro de los signos, lo mismo que ocurre con el tema de la hora, se vuelve a recordar la exaltación de Cristo en la Cruz, el primer paso ascensional que Jesucristo da en su subida al Padre [181]. La Cruz alzada es de ese modo el primer peldaño de la escala que conduce a Jesús hacia la Gloria de su exaltación definitiva a la derecha del Padre. En este pasaje final de la primera parte, es el mismo Señor quien afirma: «Cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32). Entonces se cumplirán, por tanto, las antiguas profecías que anunciaban esperanzadas la congregación de los hijos dispersos de Israel, desperdigados por el mundo a causa de los pecados de sus príncipes (cfr. Jr 31,1-8). Pero esas profecías son superadas por la realidad, pues serán también los gentiles quienes se sentirán atraídos por Jesús crucificado. Es el cumplimiento de otras profecías que, más universalistas, hablaban de la afluencia de los pueblos todos hacia el monte Sión, porque al ser más alto que los demás sería punto de atracción para todos los hombres (cfr. Is 2,1-3). Es significativo que sea el mismo Isaías el que llame al Siervo de Yahwéh, figura eximia de Cristo, con el título de «Luz de las naciones» (Is 42,6).

[181] Así ve Boismard la crucifixión del Señor. Cfr. M.E. Boismard, *Du batême à Cana*, Paris 1956, p.73. *La royauté du Christ dans le quatrième Evangile*, «Lúmiere et Vie»,11(1962)50.

f. Signo supremo, la Cruz

Como decíamos, todos los signos van preparando la contemplación del gran Signo que se alza en el monte Calvario, a la salida de la ciudad, en lugar bien visible y concurrido. Es verdad que el vocablo σημεῖον, *semeîon*, signo, no es aplicado nunca a la crucifixión, pero ésta «fue sin duda para San Juan el *semeíon* más grande e importante» [182]. Ya en Caná, aquel primer signo alude a la hora en que se alce el Signo de la Cruz [183]. Luego, al responder a los que le pedían un signo que justificara su actuación, les responde que destruyan el Templo y en tres días lo reconstruiría, modo simbólico de hablar y anuncio de su muerte y resurrección (cfr. Jn 2,13-20). También en el signo de la multiplicación de los panes y los peces se evocará el momento de su muerte gloriosa al hablar de su carne como vida del mundo (cfr. Jn 6,51) y de su sangre derramada para salvación de la Humanidad (cfr. Jn 6,53). Los milagros de la curación del hijo del régulo (cfr. Jn 4,46-54) y la resurrección de Lázaro (cfr. Jn 11) muestran cómo Jesús se enfrentó a la enfermedad y a la muerte. En este último signo el Señor se presenta como la Resurrección y la Vida, al tiempo que se nos habla de la profecía de su próxima muerte para la salvación del pueblo (cfr. Jn 11,49-52) «y no sólo por la nación, sino para reunir a todos los hijos de Dios que estaban dispersos».

Así, pues, todos esos signos son diversos contrapuntos que, en un orden progresivo, nos acercan al desenlace final. Es una manifestación *in crescendo* de la Gloria que llega hasta el Huerto de Getsemaní y concluye el primer día de la semana en el Huerto de José de Arimatea. De esta forma, el *leit motif* de la exaltación de Cristo, como vimos en la primera parte del Evangelio, vuelve a resonar en el relato de la Pasión. En efecto, para San Juan más que de *Vía Crucis* habría que hablar de un *Vía Lucis*, no de un camino hacia la muerte sino de un camino hacia la resurrección, hacia la luz de la Gloria. En efecto, desde el primer momento Jesucristo se nos presenta majestuoso, derribando por tierra a sus enemigos con sólo abrir su boca (cfr. Jn 18,5-6). Hablará sereno y valiente ante Anás, respondiendo con lógica aplastante a quien le abofetea (cfr. Jn 18,20-24). En el Pretorio, sin temor a la condena de Pilato, se confiesa con decisión y claridad Rey de los judíos (cfr. Jn 18,35-37).

---

182 Cfr. R.H.Lightfoot, *St. John's Gospel*, Oxford 1956, *ad loc.*

183 Recordemos que la señal del cristiano es la Cruz, y que al persignarse el cristiano dice: *Per signum Crucis...*

Son relatos salpicados de detalles que aluden a la grandeza de Jesús (cfr. Jn 19,1-3.14.22; etc.). Cuando escribe su Evangelio, San Juan rememora aquellos momentos grandiosos, en los que tras de una aparente derrota se estaba alcanzando el más grandioso triunfo. Detrás de aquel padecimiento, infligido de modo cruel, se escondía la más grande pasión de amor que se ha conocido. Por otra parte, mientras que Jesús aparece juzgado y condenado, se estaba verificando el juicio del mundo, la condena de cuantos le estaban condenando (cfr. Jn 19,14-15). Luego, en el Calvario, el gran Signo es alzado sobre cuanto le rodea, y en lo más alto de la Cruz fue colocado el τίτλος, *títlos*, el título que explicaba la condena, «Jesús Nazareno, el Rey de los judíos» (cfr. Jn 19,19). En tres idiomas, para que todos lo pudieran entender, se proclamaba de modo solemne y universal que aquel condenado era, nada menos, que el Rey de los judíos, el Mesías Salvador del mundo. Pero para comprender el profundo sentido de aquel Signo era preciso mirar con ojos de fe a Jesús crucificado, y ver en El, como San Juan, al «Rey de reyes y Señor de señores» (cfr. Ap 19,16), que finaliza el combate exclamando en son de victoria y majestad: «Todo está consumado» (Jn 19,30).

De cuanto hemos dicho, y a modo de conclusión, consideramos que es preciso reconocer el simbolismo joanneo como un hecho incontrovertible, que impone al exegeta una actitud hermenéutica determinada, que sepa trascender las meras palabras y los hechos escuetos. Con ello no se trata de regresar a una exégesis alegórica parecida a la de algunos Padres, aunque es bueno recordar que muchos de sus logros están vigentes y son dignos de tenerse en cuenta. Sin embargo, como ellos, hemos de ver en los relatos la posibilidad de que, sin minusvalorar su historicidad, los consideremos como cauces expresivos de realidades más profundas. San Gregorio Magno, por ejemplo, distinguía entre la «verdad histórica» de los prodigios narrados y su «significación espiritual» [184]. También San Agustín habla del lenguaje de los hechos realizados por el Señor [185]. Como ejemplo pone el caso de Jerusalén cuyo destino temporal, con sus épocas de esplendor y de ruinas, encierra un significado espiritual y trascendente [186]. Antes que el Obispo de Hipona, Orígenes distinguía entre la realidad de los milagros y su condición de signos [187]. Clemente de Alejandría, por su parte, habla con amplitud del valor simbólico de las Escrituras, sin negar el valor histórico de

---

184 Cfr. S.Gregorio Magno, *Homilia*, 2,1. PL 76,1082.
185 Cfr. S.Agustín, *Sermo*, 77,7, PL 38,486.
186 Cfr. S.Agustín, *De civitate Dei*, 17,3,2. PL 41,526.
187 Cfr. Orígenes, *Contra Celsum*, 2,48. PL 11,872.

cuanto en ellas se relata [188]. Por eso cuando considera al IV Evangelio como un «evangelio espiritual», sólo pretende subrayar su peculiaridad en comparación con los Sinópticos, más ligados a los hechos narrados que a su contenido teológico, sin que esto quiera decir que no pretendieran algo más importante que hacer una mera historia. No obstante su modo de comunicar el mensaje de salvación es menos complejo y denso que el de San Juan.

Esta complejidad del IV Evangelio no significa que sea imposible entender de inmediato cuanto el Evangelista narra. Esto sería convertir nuestro escrito sagrado en un escrito esotérico, inteligible sólo para iniciados. Ni mucho menos es así. Lo que San Juan escribe es claro y sencillo, fácil de entender. Pero junto a este sentido inmediato y obvio, es preciso pensar en la posibilidad de que, aunque no siempre, haya una intención más profunda por parte del autor, que debamos desentrañar mediante un detenido análisis del texto, en la oración y en el estudio. Es decir, en cuanto Juan narra es lícito, a veces imprescindible, indagar un sentido más profundo, querido también por el autor sagrado.

En efecto, el valor simbólico, e incluso su interpretación, viene dado a veces por el mismo Evangelista (cfr. Jn 2,22; 7,39). Sin embargo, la mayoría de las veces el simbolismo no es señalado ni explicado, aun cuando se dan algunos indicios de que el relato contiene un sentido más hondo. Aunque no hay reglas precisas para detectar lo simbólico en San Juan, sí podemos esbozar algunas indicaciones que nos permitan acercarnos a esos rasgos simbólicos queridos por el autor sagrado. Así ocurre cuando se recurre a los números para referir algo. Luego, cuando se da una determinada circunstancia, en apariencia de escasa importancia y como fuera de lugar, pero que pide una explicación [189]. Otro dato de un posible simbolismo está en que el relato de un prodigio sirva de punto de apoyo a unos discursos (cfr. Jn 9). También es indicativo el presentar un personaje claramente tipificado [190], o que se relate con un lenguaje similar al litúrgico (cfr. Jn 6,16-

---

[188] Cfr. Clemente de Alejandría, *Stromata*, 5,14.19. PG 9,137.

[189] Así sucede en Jn 13,30: al salir Judas del Cenáculo, se advierte que «era de noche». Supuesto el simbolismo de luz y tinieblas en San Juan, se considera que en ese momento se iniciaba el poder de las tinieblas contra Jesucristo.

[190] Es el caso de Nicodemo o de la Samaritana, como representantes del judaísmo ortodoxo y del judaísmo cismático. Cfr. R.Schnackenburg, o.c., pp.416-503.

21). Por último es también lícito ver una intencionalidad simbólica cuando se narran hechos referidos por los Sinópticos, pero desde una perspectiva propia [191]. Son relatos que nos permiten pensar en una densidad narrativa que nos empuja hacia niveles más altos de comprensión.

[191] Como caso típico tenemos los relatos de la Pasión, en los que San Juan narra los mismos hechos, pero desde una perspectiva totalmente distinta. Lo mismo ocurre en la predicación del Bautista. Los Sinópticos hablan de la función de Juez supremo que Cristo tiene (cfr. Mt 3,12 y par.), mientras que el IV Evangelio insiste en la condición de Jesucristo como Redentor del mundo, bajo la figura del Cordero de Dios (cfr. Jn 1,26.39).

EXCURSUS II

HISTORICIDAD DE LOS EVANGELIOS [192]

a. Una casi enojosa cuestión

Las publicaciones sobre temas bíblicos han alcanzado en los últimos decenios cotas muy altas, sobre todo en cantidad. Y dentro de ese amplio campo, se destaca de forma particular lo publicado acerca del «corpus joanneum». Prueba de ello son los frecuentes trabajos sobre bibliografía joannea. Como obras más significativas cabe señalar la de E.Malatesta, *S.John's Gospel 1920-1965*, Roma 1967, y como más recientes la de G.Van Belle, *Johannine bibliography, 1965-1985*, Lovaina 1988, y R.Rábanos-Espinosa-D.Muñoz León, *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis*, Madrid 1990 [193]. Como se ve en los dos primeros trabajos, por las fechas comprendidas, se ha tratado de abarcar un periodo amplio y completo, tomando como hito inicial el que fue final en la obra anterior.

Dentro del campo joánico que nos ocupa, hay un tema que acapara desde hace tiempo la atención de los estudiosos, sin que haya posibilidad de un acuerdo definitivo. Nos referimos a la cuestión de la historicidad y autenticidad del IV Evangelio. Hay que reconocer que el plantear la cuestión ya tiene en sí algo de enojoso, por no decir de insultante. Es como preguntarle a uno si será mentira aquello en lo que cree, si no estará engañado en lo que durante siglos ha sido predicado y creído, en muchas ocasiones hasta el derramamiento de sangre. Casi podría decirse que es algo

---

[192] Publicado en «Scripta Theologica», 22(1990)921-955.

[193] Entre otros trabajos semejantes, podemos citar P.H.Menoud, *L'Evangile de Jean d'aprés les recherches recentes*, Neuchâtel 1947; *Les etudes johanniques de Bultmann a Barret*,Brujas 1958. D.Mollat, *Rasegna di lavori cattolici su S.Giovanni,en Atti della XVII settimana biblica. San Giovanni*, Brescia 1964, p.25ss. H.Thyen, en «Theologische Rundschau», 39(1974)8-44, trata de la bibliografía joannea de los años 1966 a 1971. J.L.Espinel, *Estudios joánicos en castellano(traducciones y originales)1978-1980*, «Ciencia Tomista», 108(1981)123-141; J.Becker, en «Theologische Rundshau», 47(1982)279-284 con bibliografía joannea del 1978 al 1980. J.O.Tuñi, *La investigación joánica en el decenio 1974-1983*, «Actualidad Bibliográfica», 21(1984)36-81. X.Leon-Dufour, *Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament. L'Evangile de Jean*, «Recherches de Sciences Religieuses», 73(1985)245-280; 75(1987)77-96; 77(1989)261-280.

parecido a preguntar a una persona si está seguro de ser hijo de su padre. A cualquier cristiano, por poco practicante que sea, ha de molestarle que le cuestionen si realmente Jesús ha existido y si es verdad lo que los evangelios dicen.

Sin embargo y a pesar de las críticas en contra, la distinción entre el Jesús de la Historia y el Cristo de la fe sigue repitiéndose. Respecto a esa situación, opina Léon-Dufour que habría que olvidarla, prescindir de ella, pues ya de por sí yuxtapone dos dimensiones, historia y fe, que no deben ser contrapuestas en modo alguno, so pena de reducir la persona de Jesucristo a una de dichas dimensiones [194]. También J.Dupont opina que hablar del Jesús histórico implica una oposición entre Jesús mismo y esa otra figura imaginaria, diversa de la real. Y ese es precisamente el punto de vista de los que emplearon originariamente dicha expresión [195]. Casciaro, sin embargo, afirma que «una vez que a la exégesis se le plantea desde fuera este problema, ya no puede desentenderse de él» [196]. Da tres razones para explicar su postura: una apologética, otra de tipo práctico en cuanto que hay que dar al hombre razón de lo que cree y, por último, hay que tener en cuenta la necesidad de expresar la verdad en un lenguaje adecuado a nuestra época. De hecho, la terminología entra incluso en los documentos del Magisterio. Así en el Primer Sínodo de los Obispos de 1967, en el documento preparado para los Padres sinodales, p.64, se encuentra un párrafo titulado *Historicitas: Jesus «historiae» et Christus «fidei»*.

b. Importancia de la historicidad

Otra postura, casi contraria, es la de quienes opinan que tanto la historicidad como la autenticidad de los evangelios, son cuestiones secundarias y, en cierto modo, cuestiones bizantinas, carentes de relieve. Consecuentes con esa postura pasan por alto dichas cuestiones, con una cierta indiferencia. Lo importante, dicen, es el contenido, el mensaje teológico de un cierto libro reconocido, eso sí, como inspirado por la Iglesia. Si estamos ante un libro canónico, qué importa todo lo demás. Lo que interesa es profundizar y conocer la doctrina revelada, exponer la teología de un determinado autor o de un libro sagrado en concreto.

---

194 Cfr. X.Léon-Dufour, *I Vangeli e la storia di Gesù*, Torino 1986, p.504.

195 *A chè punto è la ricerca sul Gesù storico*, en Varios, *Conoscenza storica di Gesù*, Brescia 1978, p.8.

196 *El acceso a Jesús y la historicidad de los Evangelios*, «Scripta Theologica», 12(1980)917.

A primera vista es un razonamiento convincente. E incluso podríamos afimar que se apunta así a una laguna en las publicaciones actuales, en las que las cuestiones apologéticas, críticas o literarias ocupan practicamente todo el estudio de los exégetas, que no llegan a tocar el meollo del texto sagrado. Quedándose en la superficie, corretean sobre la letra, pero no se internan en el espíritu [197]. Sin embargo, esos autores que pretenden prescindir de la historicidad, pensando que hay que resignarse a no saber lo que realmente ocurrió, ni lo que de verdad dijo Jesús, fallan en un punto que es decisivo.

En efecto, se olvida que la historicidad y, en cierto modo, la autenticidad, es una cuestión álgida, esencial. De hecho el mensaje teológico, por una parte, versa sobre unos acontecimientos realmente acaecidos. Por otro lado, la fe que se deriva de dicho mensaje se apoya, de alguna forma, en los hechos que verda- deramente ocurrieron. Si lo que se narra en los evangelios no es cierto, tampoco lo son las verdades que se derivan de esos hechos y, por tanto, hemos de concluir con San Pablo, al hablar de la Resurrección de Jesucristo, que vana es nuestra fe (cfr. 1 Co15,17).

J.Guitton denunciaba que a menudo se rechaza la historicidad de los Evangelios, o se la menosprecia por considerar que la fe no la necesita como apoyo. Se valora el mensaje religioso de Cristo, pero no se indaga sobre la objetividad del hecho. Se olvida así que la relación esencial que contribuye a que el cristianismo no sea un mito ni una filosofía, es precisamente la relación entre un hecho y una doctrina, en la unidad de una persona real e histórica, que no se puede alcanzar si no es por la vía de la historia [198]. Con Trilling afirmamos que si la fe se despoja de su fundamentación histórica, la reducimos a una idea que no obliga a nada. Renunciar por principio a la investigación histórica equivaldría a volatizar la fe cristiana, que vendría a ser un sistema de ideas, parecido a la gnosis antigua [199].

Desde el punto de vista de la cristología, nada se puede afirmar sobre Jesucristo si ello no está fundado en su misma existencia real e histórica. Cuanto nos dicen los Evangelios acerca de Jesús constituye el fundamento del kérigma, la base del Mensaje de la salvación. En efecto, no es posible

197 En este sentido se lamenta J.M.Casciaro al afirmar que en la investigación «dirigida a profundizar teológicamente en las exigencias de la historicidad de los Evangelios derivadas de su naturaleza de escritos divinamente inspirados, los exégetas católicos ofrecemos una investigación que, con todo dolor, hemos de estimar muy pobre y escasa. Es más, parece como si nos inhibiésemos del tema» (o.c. p.936).

198 Cfr. J.Guitton, *Jesús*, París 1956, p.27.

199 Cfr. W.Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970, p.196.199.

una cristología sin el conocimiento de Jesús de Nazaret, al que se puede llegar respetando las exigencias de la crítica histórica [200].

Esto no significa, como pretende la *Leben-Jesu-Forschung*, que la fe dependa de la investigación histórica. No se trata de vaciar de contenido las interpretaciones del kérigma y de los concilios, para no mirar más que a un Jesús inmunizado a toda interpretación posterior. Se trata más bien de aproximarse a ese Jesús de Nazaret, identificado como Cristo y Señor, precisamente sobre la base de lo que hizo y dijo durante su paso por nuestra tierra, en un determinado periodo de la Historia. De esa forma la búsqueda del fundamento histórico proporciona al creyente un precioso servicio. Fundamenta, ante todo, la confianza multisecular de la Iglesia en los Evangelios, como fuente de conocimiento acerca de Jesús, respondiendo con sólidos argumentos a cualquier ataque de la crítica. Así, pues, si la fe se desconecta de la historia que la fundamenta no tiene garantía. Y, al contrario, el mero núcleo histórico no basta si no es iluminado por la fe. Un Jesús que no sea realmente el Señor y el Cristo no puede salvarnos. Ni tampoco es posible que Cristo nuestro Señor nos salve si Jesús no existió en realidad [201]. De todos modos se ha de tener en cuenta que, a diferencia de la *Leben-Jesu-Forshung* que se limita a los meros hechos, nosotros no separamos los hechos ocurridos del sentido profundo que en sí mismos tienen [202].

En uno una línea similar señala R.Aguirre que el interés por la historicidad de los Evangelios, por el Jesús histórico, ha crecido hoy «en buena medida como reacción contra la hermeneútica bultmaniana y sus presupuestos ideológicos» [203]. Es preciso, añade, tener ciertas «cautelas críticas impuestas por el fracaso de la crítica liberal y por los nuevos avances de la exégesis científica». Observa también como en los autores de la teología de la liberación se insiste en la realidad histórica de Cristo, pues de lo contrario queda devaída la incidencia de la fuerza liberadora del cristianismo. Con respecto a las «ipsissima verba Christi» estima que es utópico pretender una investigación directa sin quedar abocados a un callejón sin salida.

---

[200] Cfr. R.Latourelle, *L'accès à Jésus par les evangiles*, París 1878, p. 8 y 84. También Eveling, Pannenberg, Moltmann, Kasper, Küng, Düquoc y Schillebeekx se pronuncian en el mismo sentido (cfr. o.c., ibid.). O.Cullmann afirma de modo categórico que la Cristología es «la science d'un 'evenement', d'une histoire» (*Christologie du Nouveau Testament*, París 1958,p.16).

[201] Cfr. J.Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971, p.405.

[202] Cfr. R.Latourelle, o.c., p.253.

[203] R.Aguirre, *Jesús y la multitud a la luz del Evangelio de Juan*, «Estudios Eclesiásticos», 56(1981)1055-1073.

c. *Referencia al IV Evangelio*

Esto vale de modo particular en el caso del IV Evangelio que jamás ofrece los hechos sin interpetarlos. Para nuestro hagiógrafo el mundo no es un todo impenetrable para el espíritu. Al contrario, cuanto ocurre y cuanto existe tiene un algo trascendente y divino que es preciso descubrir. En definitiva es el mismo Dios quien ha creado el mundo y el que lo mantiene. Por eso detrás de cada cosa, o de cada acontecimiento, de cada palabra, hay algo escondido y palpitante que el espíritu puede percibir, o al menos barruntar. De ahí que San Juan conjugue los hechos de Jesucristo con determinadas verdades, de tal forma que olvidar los hechos es quedarse sin las verdades en ellos contenidas. Y al contrario, si se prescinden de las verdades para fijarse en los hechos, estos no se podrían comprender del todo, quedando reducidos a meras anécdotas intrascendentes y sin sentido [204].

Así, pues, la Historia no puede reducirse a un mero relato de los acontecimientos. Estos, en especial para San Juan, existen en cuanto están animados por un principio eterno, y referirlos es, a la vez, exponer el misterio que en ellos se encierra. Jesús está presente en la Historia, pero al mismo tiempo la trasciende. Y esa trascendencia es lo que los hagiógrafos refieren al narrar sus hechos y sus dichos. Ya el Señor indicó que había dos momentos en la percepción de cuanto les reveló. Uno cuando les habla (cfr. Jn 16,12.25), y otro, cuando bajo la luz del Espíritu Santo, recuerden las palabras del Maestro y entonces las comprendan (cfr. Jn 2,22; 7,37ss.; 1,51s; 12,16). Es decir, los hechos son interpretados al narrarlos más tarde. Pero esa interpretación no desfigura la sustancia de lo ocurrido. Al contrario, los valoriza y los presenta en su verdadera significación [205]. Es cierto que San Juan se diferencia de los sinópticos. Estos, en efecto, ponen en primer plano la descripción detallada de los acontecimientos. En cambio, San Juan subordina la descripción de los detalles a lo que en ese hecho se manifiesta acerca del Misterio de Cristo [206]. Así el hecho histórico viene a ser un medio expositivo, con cuya ayuda se puede uno acercar a la comprensión de dicho Misterio.

Por tanto, el problema de la historicidad, como afirmaba A. Bea [207], es hoy de extrema importancia y gravedad para la fe cristiana. La investiga-

---

[204] Cfr. L.Bouyer, *El cuarto Evangelio*, Barcelona 1967, p.24 y 27.

[205] Cfr. G.Danessi-T.Ballarini, *I Vangeli*, en T.Ballarini, *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1973, p.402-403.

[206] Cfr. H.Strathmann, *Nuovo Testamento. Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, p.14.

[207] Cfr. A.Bea, *La storicità dei Vangeli*, Roma 1962, p.1.

ción histórica sobre Jesús importa, y mucho, al creyente. Como para los apóstoles, también para nosotros la fe postpascual nos lleva a tomar conciencia de que Dios ha actuado antes de que nosotros creyéramos. Como hacen los Sinópticos, hemos de anclarnos sólidamente a la historia para afirmar de modo categórico el *extra nos* de la Salvación [208]. De ahí que los Evangelios no se pueden considerar como si fueran obras nacidas de la fantasía, o de una exaltación seudoreligiosa [209]. Es contrario a la realidad decir que las comunidades cristianas primitivas no se preocupaban de la historicidad de lo ocurrido [210] o que presentaran los hechos deformados por un entusiasmo o fervor descontrolado. Es verdad que cuanto ocurrió adquiere después de la Resurrección y de Pentecostés un relieve nuevo, una dimensión más clara y profunda. El mismo San Pablo recuerda que el conocimiento que él tenía de Jesús y de su vida era distinto antes de su conversión. Era un entendimiento según la carne, pero luego ya no le conocía así (cfr. 2 Co 5,16). Tras la luz deslumbrante del camino de Damasco, Saulo quedó ciego. Pero recobró luego la vista con una capacidad nueva de ver las cosas, no deformadas sino iluminadas. Desde entonces, los hechos ocurridos en torno a Jesús de Nazaret adquirieron para él una nueva persectiva, un nuevo significado. Ello no supuso, repetimos, la deformación de cuanto ocurrió. Sencillamente, Pablo adquirió una nueva dimensión que le permitía comprender lo que antes no entendía.

Tenemos la impresión de estar insistiendo demasiado en un aspecto ya tratado por otros muchos autores [211]. Sin embargo, creemos que es preciso hacerlo como premisa fundamental para hablar de la historicidad del IV Evangelio, donde los hechos y los dichos de Jesús adquieren un nuevo y profundo sentido, una luz clara y fascinante, sin dejar por ello de ser reales y, con mucha frecuencia, más detallados y vivos que en los Sinópticos [212].

---

208 Cfr. F.Lambiasi, *L'autenticità storica dei Vangeli*, Bolonia 1976, p.40.

209 Cfr. A.Guidetti, *Conoscenza storica di Gesù di Nazareth*, Milán 1981, p.281. E.Galbiati, *Il Nuovo Testamento*, en *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Torino-Leumann 1966, p.253.

210 Cfr. P.Rossano, *I Vangeli. Introduzione alla Bibbia*, Brescia 1973, p.49.

211 Cfr. R.Schnackenburg, *Jesusforchung und Christusglaube*, «Catholica» 13(1957)1-17; B.Rigaux, *L'histocirité de Jésus devant l'exégèse recent*, «Revue Biblique», 68(1958)481-522; I.De la Potterie, *Como impostare oggi il problema del Gesù storico?*, «La Civiltá Cattolica», 120,II(1969)447-463; R.Latourrelle, *L'accès a Jésus par les évangiles*, París 1978. J.M.Casciaro, *El acceso a Jesús y la historicidad de los Evangelios*, «Scripta Theologica», 12(1980)907-941.

212 En efecto, hay datos cronológicos y geográficos que sólo Juan aporta y que permiten reconstruir la vida de Jesús y su entorno. Detalles de lugares concretos que se han visto confirmados por las escavaciones arqueológicas modernas. Pensemos, por ejem-

La Instr. *Sancta Mater Ecclesia* sobre la historicidad de los Evangelios, al hablar acerca de la transmisión del Evangelio por parte de los Apóstoles señala que «la fe no sólo no les hizo olvidar el recuerdo de los acontecimientos, antes lo consolidó, pues esa fe se fundaba en lo que Cristo había realizado y enseñado (cfr. Hch 2,22; 10,37-39). Por el culto con que luego los discípulos honraron a Cristo, como Señor e Hijo de Dios, no se verificó una transformación suya en persona mítica, ni una deformación de su enseñanza» [213]. Es cierto que después de resucitar Jesús, y en especial después de la venida del Espíritu Santo, todo lo ocurrido es comprendido plenamente, poniéndose de manifiesto su más profundo sentido. Por todo ello, sigue diciendo la citada Instrucción de la Pontifica Comisión Bíblica [214], «no va contra la historicidad de una narración el hecho de que los evangelistas refieran los hechos y dichos del Señor en orden diverso [215] y expresen sus dichos no a la letra, sino con una cierta diversidad, conservando su sentido» [216]. El concepto positivista de la Historia se cambia por una visión más rica y profunda incluyendo, más que lo meramente anecdótico y detallista, la sustancialidad de los acontecimientos y, sobre todo, su significado [217].

Como vemos los términos de este documento son claros y firmes. Expresan con vigor la doctrina de la Iglesia frente a diferentes posturas, que en los últimos siglos se fueron sucediendo, corrigiéndose unas a otras, con el interés siempre centrado en el intento de conocer cuanto el Señor hizo y dijo, como fundamento, o apoyo conveniente, para la fe.

d. La época de la razón crítica

Para mejor comprender esas disposiciones del Magisterio, recordemos brevemente las diversas etapas en el desarrollo de la teorías en torno a

---

plo, en la Piscina probática o en el Litóstroto. En ocasiones, los datos cronológicos de Juan no coinciden con los otros evangelistas. Así ocurre con la purificación del Templo y con el relato de la Pasión. En esos casos es San Juan el que, para la mayoría de los estudiosos, resulta más preciso y fiable, desde el punto de vista histórico. Son entonces los Sinópticos los que hacen prevalecer su finalidad teológica sobre los datos reales, sin que ello suponga falsear la sustancialidad de los hechos.

213 Instr. *Sancta Mater Ecclesia*, n.13.

214 O.c., n.14.

215 Cfr. S.Juan Crisóstomo, PG 57,16-17.

216 Cfr. S.Agustín, PL 34, 1102.

217 Cfr. J.M.Casciaro, o.c. p.398.

la historia de Jesús. La primera etapa la expone con detalle A.Schweitzer [218]. El punto de partida está, como vimos, en el profesor de lenguas orientales en Amburgo, H.S.Reimarus (1694-1768), fuertemente influenciado por los deistas ingleses. Diez años después de su muerte, C.E.Lessing, bibliotecario de Wolfenbüttel, encuentra un manuscrito de Reimarus y lo publica en 1778, de forma fragmentaria y sin dar el nombre de su autor. Este, partiendo más bien de principios filosóficos que de unos criterios históricos, insinúa la posible distinción entre lo que Cristo predicó y lo que la Iglesia primitiva transmitió como dicho por Jesús.

Se abría así la puerta a la crítica histórica, estimulada por cuantos se resistían a admitir la posibilidad del milagro y de lo sobrenatural, negando en consecuencia la veracidad de los relatos evangélicos. Sobre esta base, cribando los datos de los Evangelios, se escribieron diversas biografías de Jesús. Sweitzer las analiza y llega a la conclusión de que son diferentes entre sí, y semejantes a la biografía del propio autor que las escribe, resultando a menudo que Jesús es una especie de protestante liberal [219]. De ahí, concluye Schweitzer, que sea imposible escribir una Vida de Jesús basados en noticias realmente históricas y fiables.

Esta situación dio lugar a un cambio de postura, originándose una segunda etapa. Dado que no era posible llegar hasta el Jesús real, había que prescindir totalmente de El. En esta línea es muy significativo el título que da M.Kähler a su obra, publicada por vez primera en 1892: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichliche biblische Christus*. Dicho título lo podríamos traducir como «El así llamado Jesús histórico y el Cristo historiado en la Biblia». Como vemos introduce una distinción que, más tarde, Bultmann matizará, motivado en el fondo por su fideismo luterano. Así, pues, insiste en que lo que importa, sobre todo, es Jesucristo, tal como fue anunciado por la predicación de la Iglesia, ese Señor resucitado que los Apóstoles proclaman, reclamando una adhesión de fe. El Jesús terreno viene a ser el Cristo según la carne de que habla San Pablo a los Corintios (cfr. 1 Co 5,16). La certeza de la fe es incompatible con la certeza racional a que pretende llegar la ciencia histórica. Mientras menor sea la realidad histórica de los hechos, tanto mayor es el campo y el mérito de la fe. Acorde con este postulado, afirma Bultmann que de la historia de Jesús casi nada se puede saber y, en cierto modo, ni interesa en orden a la fe.

---

[218] Cfr. *Von Reimarus zu Wrede. Eine Gescichte der Leben-Jesu-Forschung*, editada en 1906 y reeditada en 1913 con el título simplificado de *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. En 1966 apareció una nueva edición en tamaño de bolsillo.

[219] Cfr. J.Dupont, *A che punto è la ricerca sul Gesù storico*, en AA.VV., *Conoscenza storica di Gesù*, Brescia 1978, p.9.

Esta postura tan radical provocó pronto una fuerte reacción en contra, incluso entre sus mismos discípulos. Así, pues, en 1953, E.Kässemann pronuncia una conferencia ante los exalumnos de Marburgo, rebatiendo algunos puntos de Bultmann, presente en aquel acto. Fue publicada más tarde con el título de *Das problem des historische Jesu* [220]. Poco más adelante, y en la misma línea, G.Bornkamm publica su *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956. Hay que tener en cuenta que Kässemann piensa, con Bultmann, que la fe no necesita una fundamentación histórica. Pero se aparta de su maestro cuando éste afirma que el Cristo glorioso no tiene nada que ver con el Jesús de la Historia. Al contrario, dice Kässemann, el Jesús terreno está incluido en el Cristo de la fe, de forma que la investigación histórica concerniente a Jesús de Nazaret corresponde a una exigencia ineludible de la fe cristológica. Es esencial, por tanto, que el Jesús histórico coincida con el Cristo de la fe. De lo contrario el mito sustituiría a la realidad histórica y un ser celeste tomaría el puesto de Jesús, quedando el cristianismo reducido a un sistema gnóstico [221].

También en el campo protestante, son contrarios a la tesis bultmaniana dos conocidos y prestigiosos autores, O.Cullmann y J.Jeremías. El primero publicó un amplio trabajo en 1925, titulado *Les recentes ètudes sur la formation de la tradition évangelique* [222]. En él expone su pensamiento sobre la fe cristiana como proceso histórico de salvación, que se inició en la Creación y terminará con la Parusía de Cristo. Para él la Historia de los relatos evangélicos es de vital importancia. Más adelante, volverá a defender la historicidad evangélica, refiriéndose concretamente al IV Evangelio [223]. Por su parte, J.Jeremías defiende la historicidad de los evangelios y considera la tesis de Bultmann insostenible y, además, demoledora de la fe cristiana [224].

e. Posturas en el campo católico

En el campo católico todas estas corrientes exegéticas no pasaron desapercibidas. Al contrario, podemos decir que los estudiosos de la Iglesia católica han estado siempre atentos, (en ocasiones quizá demasiado), a cuanto se decía entre los no católicos. Interesaba, en primer lugar, esclarecer las propias posiciones afectadas cuando no, al menos indirectamente,

220 Cfr. «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 51(1954) 125-153.
221 Cfr. J.Dupont, o.c., p.12.
222 Cfr. «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 5(1925)459-477.
223 Cfr. O.Cullmann, *Le milieu johannique*, París 1976, p.35-47.
224 Cfr. *Das problem des historische Jesus*, Gotinga 1960.

atacadas por las nuevas teorías. Por otra parte, cuanto se venía diciendo era analizado con el afán de conocer con objetividad las diversas teorías, reconocer los logros positivos y, en la medida de lo posible, aceptarlos para la propia investigación. En este sentido podemos destacar como, en el año 1964, la Instruc.*Sancta Mater Ecclesia*, n.8, en relación con la *Formsgeschichte*, afirma que «donde convenga le será lícito al exégeta examinar los eventuales elementos positivos ofrecidos por el 'método de la historia de las formas', empleándolo debidamente para un más amplio entendimiento de los Evangelios».

Pero mucho antes de este documento, en las primeras décadas del s.XX, los católicos se mantenían en las posturas tradicionales, vigentes desde los primeros siglos, apoyándose sobre todo en los datos que las más antiguas generaciones de exégetas nos habían legado, en especial Papías, el canon de Muratori, Orígenes y San Ireneo. A fines del siglo pasado, cuando ya estaban en su apogeo las teorías del liberal racionalismo, el Papa León XIII promulga la Encícl. *Providentissimus Deus* (1893), en la que se insistía en el carisma de la inspiración de las Escrituras, como garantía de la veracidad histórica, en especial de los Evangelios. Más tarde, en 1920, la Encícl.*Paraclitus Spiritus* de Benedicto XV insiste de nuevo en que la inspiración hay que entenderla según la teoría tomista de la causa instrumental. Alaba los esfuerzos de quienes van abriendo nuevos caminos en el estudio de la Biblia y señala los errores de «los que piensan que las partes históricas de las Escrituras no se fundan en la verdad absoluta de los hechos, sino en la que llaman verdad relativa o conforme a la opinión vulgar»[225].

El siguiente documento magisterial sobre cuestiones bíblicas es la Enc.*Divino Afflante Spiritu* de Pio XII (1943). Commemora el cincuenta aniversario de la *Providentissimus Deus* de León XIII y, al mismo tiempo, marca unas pautas que serán decisivas en el estudio de las Escrituras, dadas las nuevas perspectivas que abre al estudioso. En el campo de la cuestión histórica introduce la validez del recurso a los géneros literarios, empleados por los hagiógrafos, a fin de explicar diferentes cuestiones planteadas por la crítica histórica. Subraya la importancia de reconocer el valor de la historia, respecto a la cual afirma que «la misma investigación ha probado ya lúcidamente que el pueblo israelítico se aventajó singularmente entre las demás naciones orientales en escribir bien la historia, tanto por la antigüedad como por la fiel relación de los hechos»[226]. Estima, además, que «conocidas y exactamente apreciadas las maneras y artes de hablar y escribir

[225] EB n.456.
[226] EB, n.559.

en los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades que se objetan contra la verdad y fidelidad históricas de las Divinas Letras» [227]. Alentados por estos documentos del Magisterio, los exégetas católicos multiplicaron sus esfuerzos. En el campo de la historicidad, se investigaron las posibles etapas de la redacción de los Evangelios, el itinerario probable de esos documentos hasta llegar a su redacción definitiva.

f. En torno al Vaticano II

En la década de los años cincuenta, las publicaciones son numerosas e interesantes, encaminadas de ordinario a intensificar el diálogo con los nuevos métodos para la búsqueda de lo que podríamos llamar la prehistoria de los Evangelios. A.Descamps, en 1953, publica un resumen de las perspectivas en el estudio de los Sinópticos [228]. En la recopilación de estudios realizados por L.Cerfaux encontramos también diversos momentos dedicados al tema de la formación de los Evangelios y su historicidad [229]. X.Léon-Dufour prepara la segunda edición, París 1954, de la obra de J.Huby *L'Evangile et les Evangiles*, que trata de la formación de los Evangelios. J.Leal publica en Granada 1956, la tercera edición de su obra *Valor histórico de los Evangelios*, en donde insiste en la veracidad de los relatos evangélicos, basado sobre todo en la inspiración de los textos sagrados.

En 1957 aparecen diversas publicaciones. Una de ellas recoge los trabajos de las «Journées Bibliques de Louvain» celebradas en 1955, y aparece con el título de *La Formation des Evangiles. Probleme synoptique et Formsgeschichte* [230]. Otro libro aparecido en el cincuenta y siete es de S.Zedda que, con el título de *Introduzione ai Vangeli*, se publica en Roma. En él expone con claridad la temática que nos ocupa. En la obra colectiva, publicada en Einsiedeln 1957 con el título *Fragen der Theologie heute*, hay un artículo de J.Schildenberger, titulado *Inspiratio und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift*. También en Alemania se publica un artículo de F.Mussner, con el título *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens* [231]. En 1958 B.Rigaux hace un documentado balance de los estudios sobre la

---

[227] EB, n.560.

[228] Cfr. *Perspectives actuelles dans l'exégèse des Synoptiques*, «Revue Diocéssaine de Tournai», 8(1953)3-16; 301-414; 497-523.

[229] Cfr. *Recueil L.Cerfaux*, Gembloux 1954.

[230] En él aparecen estudios de J.Cambier, L.Cerfaux, A.Descamps, J.W.Doeve, N.de Bohemen, B.de Solages, J.Heuschen, J.Levie, X.Léon-Dufour y B.Rigaux.

[231] Cfr. «Biblische Zeitschrift», 8(1957)224-252.

historicidad [232]. Un año más tarde aparece el estudio *Jesusforschung und Christusglauben* de R.Schnackenburg, que plantea el problema de forma adecuada [233]. El mismo año 1959, W.Trilling vuelve a tocar el tema, aunque desde otra perspectiva, en su libro *Das wahre Israel. Studium zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, publicado en Leipzig.

Se llegaba así a la década de los años sesenta, en que tiene lugar el Concilio Ecuménico Vaticano II. En esos años precedentes se fueron perfilando entre los autores algunas tendencias poco claras, o incluso erróneas. Por ello el Santo Oficio publica un «Monitum» el 20-VI-1961 defendiendo la veracidad histórica de los Evangelios. También en ese año se incluye en el Indice de libros prohibidos la obra de J.Steinmann, titulada *La vie de Jésus*, editada en París 1959. En algunos sectores surge una fuerte polémica sobre el modo de entender la historicidad de los Evangelios, así como acerca del uso de los métodos literarios-históricos, nacidos en campo protestante, y con resultados, como vimos, tan discordes. En el comienzo de esta década tenemos la publicación de la obra colectiva, publicada por H.Ristow y K.Mathiae con el título *Der historische Jesus und der Kerygmatische Christus*, en la que colaboran autores de diversas tendencias, entre los que podemos destacar a H.Schúrmann, R.Marlé y O.Cullmann.

En 1962 A.Bea elabora un trabajo sobre la historicidad de los Evangelios, difundido a multicopia entre los Padres conciliares. Poco después aparece en diversas revistas [234], y por fin en forma de libro. Este se publica en España con el título de *La historicidad de los Evangelios*, Madrid 1965. Es sin duda una obra de capital importancia, sobre todo en el momento en que aparece y dada la categoría de su autor. Lástima que las orientaciones apuntadas, así como los principios rectores del quehacer exegético no se hayan tenido en cuenta en la mayoría de los casos. La primera parte de su trabajo es de carácter más bien apologético, con unos interlocutores imaginarios que no admiten la inspiración divina de los Evangelios. La cuestión es abordada desde el plano de la crítica literaria e histórica. El otro artículo, o segunda parte del libro, estudia la cuestión desde la perspectiva de la fe católica, insistiendo más bien en aspectos de exégesis bíblica. En París 1963, X.Léon-Dufour publica una obra de gran volumen y erudición

---

232 Cfr. *L'historicité de Jésus devant l'exégèese recent*, «Revue Biblique», 68(1958)481-522.

233 «Catholica», 13(1959)1-17.

234 Cfr. *La storicità dei Vangeli sinottici* es el primer trabajo, e *Il carattere storico dei Vangeli sinottici como opere ispirate* es el segundo (Cfr. «La Civiltà Cattolica», 115,II(1964) 417-436; 526-545).

titulada *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*. En ella se trata de armonizar diferentes aspectos, rebatiendo las tesis que niegan la posibilidad de conocer la historia de Jesús.

g. Documentos del Magisterio

Poco después, en 1964, la Pontificia Comisión Bíblica publica la Instr.*Sancta Mater Ecclesia*, que afronta con nuevas perspectivas el problema de la historicidad de los Evangelios. Reconoce el valor de los nuevos métodos críticos, en especial el de la Historia de las formas como ya vimos, aun cuando reconociendo la falsedad de los principios filosóficos de donde se derivó el citado método. Al mismo tiempo no se aceptan algunos postulados de los primeros fautores de la *Formsgeschichte*, como es la existencia de una presunta tendencia mitificadora de la figura de Jesús, que sin fundamento se atribuye a las comunidades primitivas, así como a una supuesta anarquía a la hora de difundir el Evangelio, sin un cierto control y revisión por parte de los Apóstoles. Son errores que a veces vician sus raíces y, en algunos casos, su aplicación [235].

Con ello se dirimen las polémicas de los años anteriores. Es un documento de gran importancia y que incide en la dificultosa gestación de la Const.dogm.*Dei Verbum*. De este documento, el n.11 hace referencia a la inerrancia bíblica, recordando la doctrina que la fundamenta en el carisma de la inspiración:«Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación».

Sobre este pasaje es muy interesante y clarificador el trabajo de G.Aranda, *Acerca de la verdad contenida en la Sagrada Escritura* [236]. Apoyado en los textos que subyacen en esta formulación, en especial la q.12, a.2c del *De Veritate* del Aquinatense, estima que el fin de las Escrituras, «instructionem fidei seu informationem morum», determina la verdad que se contiene en esas Escrituras, sin mermar «el carácter propio de verdad que dicho contenido tiene en sí mismo» [237]. Por tanto, las afirmaciones de los escritos sagrados serán aptas para el fin perseguido, si conservan en sí mismas su naturaleza específica de verdad como «adaequatio intellectus et

---

235 Cfr. los n.8 y 9 del citado documento.
236 Cfr. «Scripta Theologica», 9(1977)393-424.
237 Cfr. o.c., p.421.

rei». Es cierto que habrá que descubrir el género literario empleado por el hagiógrafo para determinar la veracidad histórica del escrito en cuestión.

En el caso de los Evangelios, tomados globalmente, está claro que se trata de referir unos hechos y unos dichos que el Señor realizó durante su vida terrena. La *Dei Verbum* lo enseña expresamente en el n.19. Se inicia este pasaje con una proclamación de la fe de toda la Iglesia que, «firme y constantemente, ha creído y cree que los cuatro referidos Evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican fielmente lo que Jesús Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación...». Refiere luego como los evangelistas seleccionaron los hechos y los dichos de Jesús, sintetizándolos o explicándolos, pero siempre «de manera que comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús». Al mismo tiempo que se repite con fuerza la fe de la Iglesia en la historicidad, se alude a la formación de esos documentos con unos criterios selectivos y teológicos, buscando sobre todo suscitar y alimentar la fe, sin sujetarse a unos principios rigurosos de historicidad, propios quizá de nuestro tiempo, pero carentes de verdadera importancia en la época en que se escriben los Evangelios.

Dentro del ámbito del Magisterio cabe destacar la celebración del primer Sínodo de los Obispos, el año 1967, en el que se vuelve a reconocer la posibilidad lógica de diferentes fases en la composición de los Evangelios, tal como han llegado hasta nosotros, desde el mismo Jesús hasta el redactor final, pasando por la predicación primera y oral de los Apóstoles. Y todo ello sin que el mensaje sufra deformación alguna en lo sustancial. Entre otras cosas afirma que realmente es posible y necesario partir de la fe de la comunidad apostólica y llegar hasta la existencia histórica de Jesús [238].

h. Después del Vaticano II

La literatura exegética posterior al Vaticano II sigue estudiando el tema y matizando posturas sobre el modo de entender la historicidad de los Evangelios, dejando siempre a salvo la verdad sustancial de los hechos y los dichos de Jesús. Se recurre con libertad a los métodos de la *Formsgeschichte* y de la *Redaktionsgeschichte*, aunque no siempre con el acierto y discernimiento deseado por los documentos del Magisterio. De todas formas hay una mayor penetración en el estudio de los Evangelios.

---

[238] «Revera, possibile et necessarium est a fide communitatis apostolicae in Jesum Christum gressum facere ad historicam existentiam ejus». Cfr. *Synodus Episcoporum. Argumenta de quibus disceptabitur in primo generali coetu synodi Episcoporum*, Typis Poliglottis Vaticanis 1967, p.64.

Sin embargo, como ya apuntábamos, se echa de menos un estudio propiamente exegético, en orden a una elaboración teológica de los textos sagrados. Algunos de los autores que vamos a citar no son católicos, y entre éstos hay quienes, en determinadas ocasiones, opinan de forma no coherente, a nuestro parecer, con la doctrina católica.

El primer estudio a destacar, tras el Vaticano II, es la obra de W.Trilling ya citada [239]. Aborda diversos aspectos del problema histórico de Jesús, fijándose en los testimonios extracristianos a favor de Cristo. Estudia los problemas de la cronología, los milagros, la Cena y la Pasión, para finalizar con el hecho de la Resurrección. Concluye defendiendo que es posible hacer una biografía de Jesús, cuya existencia histórica es hoy irrefutable. Afirma, además, que «hay algunos hechos de la vida de Jesús que se pueden 'probar' como históricos en el sentido estricto de la palabra» [240]. Defiende la *credibilidad de los testimonios*, estimando que «en los primeros decenios, los recuerdos estaban con toda seguridad tan vivos, que queda excluída una desfiguración completa de la imágen de Jesús» [241]. No obstante, es preciso tener en cuenta que Jesús no es un ser terreno y meramente humano, es el Hijo de Dios hecho hombre. Es decir, en Cristo tenemos un misterio trascendente y «este misterio no sólo lo encuentra la investigación histórica. Sino que es también un misterio de la fe: un misterio que el creyente no comprende ni abarca jamás plenamente» [242]. Pero que, si es un creyente auténtico, acepta y acata sin la menor duda ni titubeo.

Poco después de la aparición de este libro se publica el año 1967 el segundo volúmen del libro homenaje a J.Coppens, titulado *De Jésus aux Evangiles. Tradition et Redaction dans les evangiles Synoptiques*, prepapado bajo la dirección de I.De la Potterie. En él colaboran diversos autores, entre los que se encuentran P. Bonnard, A.M.Denis, M.Didier, A.George, J.Lambrecht, X.M.Sabre y B.M.F.van Iersel. En líneas generales los trabajos se desarrollan según las orientaciones de la *Dei Verbum* acerca de las etapas en la formación de los Evangelios. Se vuelve a señalar, sin embargo, que el conocimiento de la posible formación de un texto no agota, ni mucho menos, su estudio. Sólo lo inicia, pues en definitiva la importancia y el sentido profundo de un texto no depende sólo de las etapas de su génesis, sino de lo que en el momento de ser escrito significaba y en lo

---

239 Cfr. p.4, n.4. La primera edición aparece en Düsseldorf 1966, con el título de *Fragen zur Geschichte Jesus*. Es editada varias veces y de la edición revisada en 1968 se hace la traducción española en Barcelona 1970.

240 Cfr. o.c., p.195.

241 O.c., p.197.

242 O.c., p.215.

que, no podemos olvidarlo, sigue significando para el hombre de hoy. Lo contrario es olvidar que la Palabra de Dios es viva y eficaz (Cfr. Hb 4,12). Presentar las presuntas etapas redaccionales y quedarse en ello, sería como presentar los diferentes estratos de una excavación, sin interpretarlos de cara al conocimiento de la historia.

Dos años después, este mismo autor, I.De la Potterie, publica un artículo titulado *Come impostare oggi il problema del Gesù storico* [243]. En él estima que para estudiar un texto hay que comenzar por un análisis literario, a fin de determinar las diferentes fases que precedieron a la redacción definitiva. Entonces pasar a la exégesis propiamente dicha del texto. Es un método que los documentos del Magisterio aceptan, al menos implícitamente, al reconocer los diferentes niveles que se pueden determinar en la transmisión del mensaje evangélico. El razonamiento tiene ciérto valor, pero no podemos insistir demasiado en la búsqueda de esos supuestas fases redaccionales, ya que en la práctica es poco menos que imposible determinarlas con seguridad. De hecho los autores, como veremos en el caso de San Juan, no se ponen de acuerdo y cada uno propone su propia teoría, difícilmente aceptada por los demás. De la Potterie da también unos criterios para determinar el nivel histórico de un relato evangélico. Entre los principios enunciados está el *Criterio de la atestación múltiple*, el de la *desemejanza o discontinuidad* y el de la *conformidad o continuidad.*

i. Los años setenta

La década de los años setenta se inaugura con dos artículos de A.Descamps [244]. Trata de coordinar los datos de la Tradición que parte del s.II con los estudios modernos. En 1971 publica S.Zedda un interesante artículo sobre el fundamento histórico de la Cristología [245]. En este mismo año y girando en torno a la misma cuestión, M.Hengel escribe *Kerygma oder Geschichte? Zur Problematik einer falsche Alternative in der Synoptikerforschung aufgezeit an Hand einiger Monographien* [246]. Es un trabajo bastante breve pero muy sugerente. En 1972, París, aparece el libro *Des Evangiles à Jésus* escrito por J.Delorme. Defiende la posibilidad de

243 Cfr. «La Civiltá Cattolica», 120(1969)447-463.

244 Cfr. *L'aproche des Synoptiques comme documents historiques*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 46(1970)5-16. *Progrés et continuité dans le critique des Evangiles et des Actes*, «Revue Theologique de Louvain», 1(1970)5-44.

245 Cfr. *Gesù storico alle origini della cristologia del Nuovo Testamento*, «Sacra Doctrina», 16(1971)433-448.

246 Cfr. «Theologische Quartalschrift», 151(1971)323-336.

obtener una base histórica para conocer la vida y enseñanza de Jesús. Otra obra de esta década aparece en Montreal, 1974, *Jésus. De l'histoire a la foi*. Está firmada por varios autores, encabezados por L.Audet y J.L.Aragon. De este mismo año es el artículo de R.Latourelle sobre diversos criterios para la valoración histórica de los datos evangélicos [247]. Como veremos, este trabajo es una especie de primicia de otro importante libro de este profesor de Teología fundamental.

En el año 1975 aparece otra obra colectiva, editada en Gembloux bajo la dirección de J.Dupont. En ella se abordan algunos de los temas relacionados con la fundamentación histórica de los Evangelios, como sugiere el mismo título del libro, *Jésus aux origines de la Christologie*. En Italia, Roma 1976, G.Magnani publica un trabajo «ad usum privatum» con el título de *Introduzione alla cristologia fondamentale. I: Methodologie e ricerche storiche su Gesù di Nazaret*. Por su parte, F.Lambiasi, en ese mismo año, publica en Bolonia *L'autenticitá storica dei vangeli*. Cabe destacar el amplio y claro resumen que hace de las diversas teorías sobre la historicidad, así como la crítica de las tesis bultmanianas.

Dentro de esta década de los años 70, P.Grelot escribe un artículo sobre la aplicación de los métodos históricos críticos en el trabajo exegético [248]. En España, Madrid 1978, M.Herranz publica una obra de divulgación, titulada *Jesús de Nazaret*. En ella el autor, de forma sencilla pero completa, valora con acierto los datos sobre el tema que nos ocupa. En el mismo año, París-Gembloux-Montreal 1978, R.Latourelle aborda con amplitud y profundidad la garantía histórica del conocimiento de Jesucristo con su libro *L'accès à Jésus par les Evangiles*. La crítica se le muestra favorable y pronto alcanza una notoria difusión. Desde su propio ángulo de especialista en Teología fundamental estudia, con acertado análisis y valoración crítica, los trabajos anteriores desde que entra en crisis la fiabilidad histórica de los Evangelios, fijándose como es lógico en los avatares de las teorías bultmanianas.

Expone con satisfacción que en los últimos años se ha ido demostrando la posibilidad de llegar hasta los mismos comienzos de la vida de Jesús a través de los Evangelios [249]. Al mismo tiempo, considera una tarea imprescindible para la Cristología llegar a resultados que convaliden la veracidad histórica de los cuatro Evangelios canónicos. En esta cues-

---

[247] Cfr. *Critères d'authenticité historique des Evangiles*, «Gregorianum», 55(1974)609-638.

[248] Cfr. *La practique de la methode historique en exégèse biblique*, «Les Quatre Fleuves», 7(1977)15-32.

[249] Cfr. o.c., p.245.

tión, dice también, el término historia resulta ambiguo. En efecto, puede designar el pasado de un hombre como una historia vivida, o puede significar una historia narrada y escrita como conocimiento del pasado. Para evitar esta ambigüedad los autores distinguen entre historia e historiografía, entre historia (con minúscula) e Historia (con mayúscula), según la terminología alemana entre «Historie» y «Geschichte» [250]. Esta terminología puede ser entendida también en el sentido de que «Historie» se refiere a una historia estática, petrificada,que relata sin más los hechos, los «bruta facta». Por el contrario, el término «Geschichte» se refiere a una historia viva y llena de significado [251]. Grelot por su parte estima que «Geschichte» equivaldría al francés «historicité», referido a una historia vivida («histoire vecue»). El «Historie» alemán, en cambio, correspode al francés «historialité» en relación con una historia simplemente narrada («historique» o «histoire racontée») [252]. La traducción española de esta obra [253] recurre a una versión literal y habla de lo «historial» y lo «histórico», que aunque son términos admitidos por el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia, Madrid 1984, t.II, p.739, no tienen el sentido que Grelot le atribuye. Sin embargo ayudan a entender lo que este autor quiere decir. También en otra obra más recientemente traducida al castellano, recurre Grelot a los términos «historial» e «histórico» [254].

Así la muerte de Cristo en el Calvario sería lo histórico, mientras que el sentido redentor de ese hecho sería lo historial [255]. Ya Rufino de Aquilea, al traducir las Homilías sobre el Génesis de Orígenes, distinguía entre «historica narratio» como el relato sin más de un acontecimiento, y la «historialis intelligentia» como el relato de ese mismo hecho pero interpretando, además, su significado [256]. Dentro del campo latino, recordemos que la palabra «historia», derivada del griego y raiz del término usado en las lenguas románicas se refiere sólo al relato. Para la historia vivida se reservaba la palabra «res» o «res gestae» [257]. Santo Tomás de Aquino hablará, siguiendo expresiones del Medioevo, de «cursus rerum» o de «res cursum suum peragentes» [258]. De esa forma se evitaban ambigüedades que hoy se

250 Cfr. o.c., p.119.
251 Cfr. F.Lambiasi, *L'autenticità dei Vangeli*, Bolonia 1976, p.40-41.
252 Cfr. P.Grelot, *Le Nouveau Testament. Evangiles et histoire*, París 1986, p.115-117.
253 Cfr, P.Grelot, *Los evangelios y la Historia*, Barcelona 1987, p.113.
254 Cfr. P.Grelot, *Las palabras de Jesús*, Barcelona 1988, p.367.
255 Cfr. P.Grelot, o.c., p.117.
256 Cfr. VII, 2 y 5. «Sources Chretien», 7bis.
257 Cfr. P.Grelot, *Los evangelios y la historia*, Barcelona 1987, p.101.
258 Cfr. *Quodlibet*. 7, q.6, art.3, in corp.

dan y que los alemanes evitan con el término «Geschichte» e «Historie». El documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre Biblia y Cristología hace también unas observaciones sobre esta cuestión, para subrayar la distinción que venimos apuntando [259].

j. Aceptación por la fe

Considera Latourelle que la fe, como adhesión a la persona de Cristo, no es una conclusión de tipo inductivo, formulada a partir de unos datos históricos. Ni tampoco de tipo deductivo, como si se tratara de la conclusión de un silogismo. Se trata más bien del acatamiento de quien se rinde ante el Señor, una donación de todo el hombre a Dios, que se libera de ese modo en Cristo Jesús. Como donación de sí que es, la fe sobrepasa toda suerte de premisas, sigue diciendo Latourelle. Por otro lado, si la fe es una sumisión integral del hombre a Dios, ello no supone una dejación de sí en una especie de acto inconsciente, prescindiendo de la razón y refugiándose en un cierto fideismo, incapaz de explicar la rectitud humana de su opción. Es preciso saber, *antes* de creer y *para* creer. En su raíz, la fe es un acto de la inteligencia. Es una opción de la voluntad, pero realizada con lucidez. El hombre que se compromete con Cristo ha de tener sus razones válidas para hacerlo: razones que se pueden exponer en un discurso coherente. El creyente puede dar testimonio de «la firmeza de las enseñanzas» (Lc 1,4), que ha recibido y le han impulsado a comprometerse con Cristo [260].

Rechaza Latourelle la supuesta participación de las comunidades en una presunta mitificación de la figura de Jesús. Una comunidad que tiene como actitud fundamental el saberse depositaria de la misión de dar testimonio, de transmitir una tradición como un servicio a todos los hombres, una comunidad así no está a merced de todos los vientos, sin apoyo alguno y sin un punto de referencia, inconsciente de su pasado e ignorante de su porvenir. Un grupo humano, cuya razón de ser está en transmitir de forma íntegra lo que ha recibido, de testimoniar lo que ha visto y entendido, de actuar como delegado de aquel que le ha enviado, ese grupo vive decididamente bajo el signo de la *fidelidad* [261]. Por tanto la predicación apóstolica dista mucho de ser el resultado de un entusiasmo desmedido que deformara la figura y el mensaje del Maestro. Y al referirnos a la predicación apostólica no nos limitamos a la que realizaron los Apóstoles, sino a toda la que en su tiempo llevaron a cabo aquellos cristianos, que tan

[259] Cfr. *Bible et christologie*, París 1984, p.24, 116-122.

[260] Cfr. R.Latourelle, o.c., p.8.

[261] Cfr. R.Latourelle, o.c., p.195-196.

bien entendieron y vivieron el mandato de Jesucristo de ser sus testigos, desde Jerusalén hasta todos los confines de la tierra (Hch 1,8).

También del año 1978 es la obra colectiva, publicada en Brescia, con el título de *Conoscenza storica di Gesù*, de la que ya hemos citado el trabajo de Dupont [262]. Siguiendo con este prestigioso autor, recordemos que, como ya dijimos, se resiste a la aceptación de la fórmula «Jesús histórico», ya que ella supone una oposición entre el Jesús real y ese otro Jesús que no podría ser tratado por la historia pues la ciencia histórica cuestionaría su existencia misma. Y esa es precisamente la opinión de quienes emplearon por vez primera dicha formulación. Según ellos la reconstrucción del Jesús real jugaría un mal papel contra el Cristo de la fe y del dogma, a esa figura elaborada por la teología oficial de la Iglesia. El «Jesús histórico» viene así a oponerse al «Cristo de la fe» predicado por la Iglesia. Es cierto, sigue explicando Dupont, que las dos imágenes del Señor no coinciden exactamente, pero ello no significa que se opongan hasta el punto de excluirse mutuamente [263]. Es decir, los Apóstoles vieron de un modo al Señor cuando convivía con ellos, y de otra forma cuando resucitó. Por una parte porque, en efecto, Jesús, depués de resucitar, es en cierto modo distinto, ya que el Padre le había glorificado, incluso en su mismo cuerpo. Por otro lado, porque desde Pentecostés, sobre todo, los discípulos comprendieron muchas cosas que hasta entonces, aunque las habían oido muchas veces, no las habían comprendido. En realidad todo consiste en reconocer los dos niveles que se dan en la transmisión del mensaje evangélico. Uno originado en el momento de oir por vez primera de labios de Jesucristo sus enseñanzas, o en el de relatar un hecho al poco tiempo de haber visto todo lo ocurrido. Otro nivel es el que se produce cuando se repite lo escuchado, o se relata un determinado acontecimiento, después de transcurrir bastante tiempo.

Ese paso supone un cierto filtro en lo que se transmite, que no exige una deformación de lo transmitido, sino que por el contrario puede ser ocasión de una mayor fidelidad y exactitud en lo que se refiere, pasado el tiempo suficiente para pensarlo, y conseguir así decirlo con más detalle y exactitud. Es lo que se defiende en otro libro aparecido en París 1979, escrito por Ch. Perrot con el título de *Jésus et l'histoire*. Estima este autor que el paso del tiempo puede mejorar el juicio histórico sobre un hecho, así como su interpretación, más completa después de pasados los años, o de haber ocurrido ciertos acontecimientos relacionados con aquellos otros,

---

[262] Ver "supra" la nota 219.

[263] Cfr. J.Dupont, o.c., p.8.

que en un primer momento pudieron entenderse de una forma, y luego vistas, por ejemplo, las consecuencias se ha podido interpretar de otro modo más adecuado.

Del último año de la década de los setenta es el libro de P.Bockel, París 1979, titulado *Le Verbe au present* y escrito a veces en un estilo íntimo y personal, sin detrimento del tono de alta divulgación de su contenido y exposición. Se vuelve a plantear el problema de la historicidad de Jesús de Nazaret, al que ha consagrado, nos dice, su vida [264]. ¿Es posible que se haya uno equivocado?, sigue preguntándose. Habla luego de cómo el primer viaje que hizo a Israel le produjo, por una parte, una gran satisfacción al tener la impresión de que los paisajes, el clima, la vegetación y la fauna, incluso la gente, coincidían con lo que aparecía en los relatos evangélicos. Por otro lado, sintió también una cierta desilusión ante la poca consistencia de algunas localizaciones basadas sólo en tradiciones tardías [265]. Esa mezcla de atracción seductora y de cierta decepción le llevó a profundizar en el estudio y conocimiento de los libros del Nuevo Testamento. Después de su esforzada búsqueda, concluye que Jesús es ciertamente un personaje real de la Historia. Reconoce, sin embargo, que su certeza proviene, sobre todo, de la fe, que asume libremente ciertos aspectos menos claros. Así, pues, la fe al mismo tiempo que versa sobre la Resurrección de Cristo, un acontecimiento que libera al hombre del absurdo y de la muerte, no depende de la comprobación rigurosamente científica de todas las circunstancias y detalles de ese acontecimiento, aunque sí supone, repetimos, que ese hecho ocurrió realmente.

Afirma también que no existe una discordancia entre los Sinópticos y el IV Evangelio en lo que concierne a la afirmación del hecho pascual, ni en cuanto a las confidencias que Jesús hace a los suyos sobre su relación trascendente con el Padre, así como sobre la revelación de su destino trágico y glorioso. Los testimonios de los apóstoles, afirma, son realmente impresionantes. Si no fuera creyente, confiesa P.Bockel, estima que se sentiría convencido por tales testimonios. Sobre todo al tener en cuenta que esos testigos dieron su vida en aras de su fidelidad al propio testimonio. Murieron mártires, no de una ideología, sino por haber confesado con firmeza lo que habían visto, por haber manifestado lo que les había

---

264 Cfr. o.c., p.161.

265 Cfr. o.c., p.162. Esa afirmación sobre la inconsistencia de algunas localizaciones, nos parece formulada de forma bastante genérica y difusa. No dice cuáles son esos lugares no identificados con certeza, dando la impresión de que son más de los que realmente son. No obstante, alude también a los estudios y excavaciones arqueológicas que confirman, al menos, los lugares más importantes de la historia de Cristo.

conmocionado y empujado a la fe en la divinidad de Jesús. De todas formas, insiste, no es la fuerza y claridad del testimonio lo que empuja al hombre a creer en Cristo. Es preciso reconocer que estamos en el terreno de lo trascendente, en donde la percepción requiere la mirada de la fe, único camino válido para acercarse al Misterio de Jesucristo.

k. La década de los años ochenta

En la última década (1980-1990) el tema de la historicidad de los Evangelios siguió ocupando un lugar importante en el interés de los estudiosos de la Sagrada Escritura. Sobre los venticinco años anteriores, J.M.Casciaro hizo un interesante balance [266]. En este trabajo que ahora presentamos recorremos algunas publicaciones aparecidas en los años ochenta, en las que, de una forma o de otra, se vuelve a tratar la veracidad de los relatos evangélicos. Se trata fundamentalmente de dar noticia del estado actual de la investigación sobre el tema, sin entrar a valorar cada una de esas publicaciones, aun cuando en determinadas ocasiones nos pronunciemos sobre algún aspecto concreto. Hemos de señalar también que, a veces nos fijamos en las traducciones más que en la publicación original. El motivo está en que, de ordinario, los autores suelen actualizar y mejorar su obra al ser traducida. Por último aclaramos de antemano que, debido a nuestros estudios personales y más queridos, nos fijaremos en especial en el IV Evangelio. Esto no va en merma del estudio de la historicidad de los Sinópticos. Al contrario, la apuntala y la enriquece si tenemos en cuenta que en ningún otro escrito se combina mejor la historia con la teología como en el «Evangelio espiritual». Esto entraña una especial dificultad, pues las publicaciones sobre este escrito son contínuas. Prueba de ello es la aparición periódica de boletines bibliográficos, en ocasiones con la magnitud de un libro, sobre la bibliografía joannea [267].

Comenzamos por un libro de C.Hélou publicado el año 1980 en París, con el título de *Symbole et langage*. Su temática es sobre todo lingüística, internándose también en zonas de filosofía del lenguaje. No obstante, trata en un momento de la historicidad al decir que los datos aportados son históricos, aunque han sido seleccionados en razón de su valor teológico [268].

---

[266] Cfr. *El acceso a Jesús y la historicidad de los Evangelios. Balance de venticinco años de investigación*, «Scripta Theologica», 12(1980)907-941. Cuanto sigue sobre los años ochenta fue publicado en «Scripta Theologica», 22(1990)927-955.
[267] Ver en la pág.75, n.193.
[268] Cfr. o.c., p.75.

Por todo ello el IV Evangelio no se puede estimar como una especie de alegoría, una mera ficción literaria para expresar sus puntos de vista teológicos sobre Cristo. Estamos ante una vida de Jesús, orientada teológicamente. El relato de los acontecimientos no es para el autor un revestimiento externo del que se puede despojar sin más al Evangelio. «*L'histoire, les faits*, sont ici l'objet de la réflexion théologique» [269].

R.Schnackenburg en sus comentarios, traducidos al español [270], recuerda sobre el tema de la historicidad que en todos los evangelistas se da una cierta tensión entre fe e historia, especialmente en el caso del IV Evangelio. Es cierto que los hagiógrafos miran más al contenido teológico que a la exactitud propia de un cronista o historiador. En definitiva, continúa diciendo, lo que interesa al autor sagrado no es sólo el hecho en sí mismo, sino lo que ese hecho significa o supone en orden a la salvación. Lo cual no implica un desinterés por la realidad de los acontecimientos ocurridos, y mucho menos que se los invente [271]. En el caso de San Juan se da una una clara objetividad en datos de tipo cronológico o topográfico, que muestran el interés por la veracidad de lo narrado.

En definitiva, lo histórico es con frecuencia cauce de la Revelación, ocasión para manifestar un determinado aspecto del Misterio de Cristo [272]. Se coordina así lo histórico con lo teológico. El hagiógrafo, a partir de la tradición recibida, «intentaría aprehender el significado más profundo de los grandes milagros a la luz de la fe en Cristo» [273]. Los evangelistas no se inventan los hechos ni sus protagonistas, aunque al escribir vean en ellos otra vertiente de la realidad, que en un primer momento quizá no se descubrió. Sobre estas coordenadas se encuadra, por tanto, la cuestión del Jesús de la historia y el Cristo de la fe. En efecto, al presentarnos la figura del Señor cuando ya ha alcanzado toda su magnificencia y su gloria, no lo hacen de un modo difuso, o con perfiles irreales.

El evangelista no se aleja del Jesús histórico en aras de una concepción metahistórica, o de la creación de un personaje irreal. Esto, afirma Schnackenburg, «sería un craso error» [274]. En el caso del IV Evangelio se sobreponen una visión restrospectiva del ministerio terrestre de Jesús y la

---

269 O.c., p.36.

270 R.Schnackenburg, *El evangelio según San Juan*, v.I,II y III, Barcelona 1980. Una amplia recensión puede verse en A.García-Moreno, *Cuestiones sobre los escritos de San Juan*, «Theologica», 18(1984)3-20. Ver en Excursus VI, p.461

271 Cfr. o.c. v.I, p.7ss.

272 Cfr. o.c., v.I, p.237 y 384.

273 Cfr. o.c., v.I, p.394.

274 O.c., v.III, p.483.

mirada al Cristo glorificado después de su Resurrección. Podemos decir que Juan describe la vida terrena del Señor desde la óptica de su vida gloriosa. Los hecho se presentan tal como ocurrieron, pero el relato apunta hacia el triunfo final. De esa forma el pasado y el presente estan vinculados en la persona de Jesucristo. «En este aspecto para Juan no hay *diástasis* alguna entre fe e historia» [275]. De esa forma en la exposición evangélica «se llena de inmediato el abismo entre el Jesús de Nazaret que predica y el Cristo predicado de la fe» [276]. Es decir, la predicación de los Apóstoles presenta un testimonio que «quiere ser a la vez histórico y de fe» [277].

El libro de Schnackenburg, aparecido después [278], se puede considerar una continuación de su comentario a San Juan. No trata directamente del tema de la historicidad. Sin embargo ofrece aspectos dignos de destacar. Así, por ejemplo, observa el reflorecimiento de la crítica literaria y reconoce su validez para el análisis y comprensión del texto, pero señala con claridad que en esos estudios literarios «queda un espacio bastante amplio para la conjetura» [279]. También nos parece interesante subrayar que «la exégesis tendrá que ser más que una simple técnica, si pretende conducir a una interpretación relevante par la comprensión actual. En el estado presente de la investigación me parece apremiante un esclarecimiento del método crítico-literario, tal como hoy se practica» [280].

Dentro de esta línea, Ch.Perrot formula una queja recogida del lector medio, que a menudo se siente defraudado, cuando no escandalizado, ante las conclusiones que algunos especialistas en la materia bíblica formulan [281]. El autor justifica la situación diciendo que el trabajo del exégeta está lleno de insidias, hasta el punto de que es muy difícil evitar el «escándalo de los débiles», cuando de una forma o de otra se atenúa el valor histórico de un relato evangélico [282]. Considera que el género histórico no es el más adecuado para la proclamación del mensaje cristiano. Dicho género histórico califica unos hechos, pero al mismo tiempo los descalifica. Así, por un lado, se nos autentifica la identidad de ese grupo humano del que nos habla. Pero, por otro lado, se corre el riesgo de enterrar al Señor de ese grupo o comunidad en un pasado ya muerto. Sin embargo, sin el engarce sólido de

---

275 O.c., v.III, p.483.
276 O.c., v.II, p.505.
277 J.L.Lorda, *La fe del teólogo*, «Scripta Theologica», 21(1989)915.
278 R.Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan, IV. Exégesis y excursus complementarios*, Barcelona 1987.
279 Cfr. o.c., p.17.
280 O.c., p.31.
281 Cfr. Ch.Perrot, *Gesù e la storia*, Roma 1981, p.18.
282 Cfr. Ibidem.

la historicidad, la fe se diluye en el mito, o en la gnosis como religión de salvación al estilo del mundo helenístico [283].

Abundando en la importancia de la historicidad para la fe, J.Doré, en la presentación del libro citado, sostiene que hoy nadie puede pretender que Jesús sea una «sombra incierta» o «un mito humanizado». Pero, por otra parte, estima que todos están de acuerdo en que no se puede escribir una historia de Jesús en el sentido estricto que se da en la actualidad al término. En efecto, sigue diciendo Doré, los testimonios que tenemos acerca de Jesús han de considerarse como atestados de fe y no resultados de una investigación sistemática, preocupada únicamente de la exactitud de los datos cronológicos, topográficos o sicológicos. No obstante, es posible recoger, por medio de esos testimonios de fe, un cierto número de datos referentes a la figura histórica a la que se refieren. Esta es la base mínima en la que concuerdan hoy todos los que se proponen tratar sin prejuicios el problema de este Jesús, que los cristianos confiesan como el Cristo de Dios [284]. A estas palabras del presentador del libro de Perrot, hemos de objetar que parece minimizar en cierto modo la posibilidad de conocer la historia de Jesús, o que maximaliza esa hipotética actividad mitificante de los primeros creyentes, como si la fe en Cristo les impidiera ver con objetividad los hechos que a El se refieren. En realidad podemos afirmar que de Jesús sabemos más y mejor que de cualquier otro personaje de su época, pues ninguno como El acaparó la atención a raíz de su muerte y resurrección. En efecto, respecto a los Evangelios «no hay otro documento contemporáneo del que exista una tradición documental tan colosal» [285]. Lo que ocurre es que, como dice el mismo Perrot, existe hoy entre los exégetas un extraño complejo que inmoviliza e impide juzgar y reconocer el valor histórico del testimonio cristiano respecto de Jesucristo [286].

Sin embargo, no siempre se da ese extraño complejo. En efecto, A.Guidetti defiende que las fuentes que los evangelistas utilizaron se formaron poco a poco por el testimonio de cuantos convivieron con Jesús, le escucharon y le vieron de cerca. Según Guidetti en la primitiva iglesia de Jerusalén se fueron recogiendo los testimonios de todos los discípulos y seguidores de Cristo, desde el comienzo de su vida hasta su muerte, resurrección y ascensión. Era un material que se utilizaba en la catequesis y adoctrinamiento de los neófitos, quedando luego como depósito precioso para la composición de los Evangelios. Con ello se consiguió una gran

---

[283] Cfr. o.c., p.44-45.
[284] Cfr. o.c., p.7.
[285] J.L.Lorda, o.c., p.911.
[286] Cfr. Ch.Perrot, o.c., p.14.

exactitud y fidelidad, incluso en los detalles, defiende Guidetti. Se apoya, además, en la sicología del testimonio, que confirma y verifica el contenido de ese testimonio como histórico (aunque no como jurídico), es decir, percibido y narrado con todo detalle, tal como fue en realidad [287]. La tesis, como se ve, es original y distinta a cuanto se suele decir sobre el tema. Sin embargo, no parece tener un fundamento suficiente y se apoya en conjeturas. Lo mismo que aquellos otros que, diciendo lo contrario, se inventan unas intervenciones de testigos que exageran y mitifican cuanto vieron y oyeron. No obstante, es de alabar en Guidetti su posición clara y valiente en pro de la historicidad de los Evangelios, índice por otra parte de una corriente moderna que defiende la realidad histórica de cuanto refieren los cuatro evangelistas.

Por eso nos parece un tanto anacrónica la reedicción de una publicación de 1956 que ahora comentamos. Es un libro de G.Bornkamm traducido al español con el título *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975. En 1982 se publica la tercera edición española. Por tanto, la acogida ha sido buena, aunque el libro tenga un talante abiertamente bultmaniano, dando por sentado que sólo el Cristo de la fe puede ser realmente conocido. En efecto, afirma que «ya nadie está en condiciones de escribir una vida de Jesús». Cuando escribió esto, hace casi cuarenta años, era una afirmación en parte superada por Käsemann, Cullmann, Jeremías y otros autores protestantes, por no citar los autores coetáneos del campo católico. Por eso el ver que en España se difunde hoy la obra de Borrnkamm resulta un tanto desconcertante. Es cierto que su postura no es tan radical como la de su antecesor Bultmann. Afirma, por ejemplo, que aquello que nos revelan las fuentes neotestamentarias «sobre la persona y la vida de Jesús, desde el punto de vista de la historia, no es poca cosa y merece un detenido exámen». Sin embargo, esa postura intermedia, aceptable a veces y rechazable otras, es precisamente lo que hace que unas teorías puedan desorientar la fe, sobre todo de ese gran público al que la publicación se dirige.

También en el año 1982 se publican las Actas del III Simposio Internacional de Teología, celebrado en Pamplona el año anterior y organizado por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, J.M.Casciaro aborda el tema de la historicidad en la ponencia presentada [288]. La primera parte la dedica a las cuestiones relacionadas con el método histórico formal, mientras que en la segunda aborda el problema de la historicidad en

---

[287] Cfr. A.Guidetti, *Conoscenza storica di Gesù di Nazaret*, Milán 1981, p.281.

[288] Cfr. J.M.Casciaro, *El acceso a Jesús a través de los evangelios*, en Varios, *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, p.79-109.

algunas cristologías modernas. Resalta que «la fe evangélica nos remite a la historia. Al mismo tiempo, el acontecimiento histórico que es Jesús de Nazaret no es plenamente comprensible, o, incluso, simplemente comprensible, si no es por referencia a la fe: la historia, por tanto, a su vez nos remite a la fe. De esta forma se opera el círculo hermenéutico que la cristología actual ha subrayado con toda radicalidad» [289]. Analiza y valora con acierto diferentes aspectos de la cuestión. Apoyado en un documento de la Comisión Teológica Internacional [290], concluye Casciaro que «la crítica histórico-literaria, por sí sola, es incapaz de acceder al verdadero Jesucristo. Todas las Cristologías que pretendan el reduccionismo, convencido o metodológico, al «Jesús de la historia», esto es, a reducir el fundamento exegético a la crítica histórico-literaria de los Evangelios, se basan en un presupuesto falso, caminan en un callejón sin salida» [291].

También el año 1982, J.Goettmann hace un recorrido por el IV Evangelio desde la perspectiva del relato de Creación [292]. Afirma que el lenguaje de S.Juan no es un lenguaje alegórico ni sapiencial, sino una aclaración del misterio divino mediante un simbolismo que arranca de los mismos hechos reales. Pero es un lenguaje que expresa al máximo la realidad, aunque al mismo tiempo descubre, a través de las apariencias sensibles, la profundidad y el dinamismo de las cosas, de los seres y de los acontecimientos [293]. Juan, dice Goettmann, es un iconógrafo, pues el arte de los iconos es el arte de la epifanía, de la manifestación divina. «Ni realista, ni descriptivo, es un arte de evocación y de transfiguración. Es el arte de hacer ver lo invisible a través de lo visible. La epifanía es la transparencia, a través de los paisajes y las vistas, de la Luz verdadera que les da la profundidad y desvela su verdad» [294]. Esto no merma el valor histórico. El evangelista escribe una historia, pero al mismo tiempo la interpreta, subrayando su más profundo sentido. Y así, «en su evangelio, los hechos más históricos están vistos y transmitidos de una manera mística y profética» [295].

---

[289] O.c., p.99.

[290] El citado documento se titula *Quelques questions choisies touchant la Christologie*, aprobado por dicha Comisión en Octubre de 1979.

[291] O.c., p.108.

[292] Cfr. J.Goetmann, *Saint Jean Evangile de la Nouvelle Genèse*, París 1982.

[293] Cfr. o.c., p.11.

[294] «Ni réaliste, ni descriptif, c'est un art d'evocation et de transfiguration. C'est l'art de faire voir l'invisible à travers le visible. L'epiphanie est la transparence, à travers les paysages et les visages, de la Lumiere vraie que leur donne la profundeur et devoile leur vérité» (o.c., p.14).

[295] «... dans son évangile, les faits les plus historiques sont vus et transmis d'une maniere mystique et prophetique» O.c., p.17.

En la colección «Introducción a lectura de la Biblia», n.9, se ha publicado en Madrid, el año 1983, el libro titulado *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. La introducción a los evangelios es de M.Gourges y E.Charpentier. Respecto a la historicidad se refieren a las diversas etapas que han recorrido los relatos, desde el mismo Jesús hasta nosotros. Subrayan la intención última de los hagiógrafos que va más allá de la mera información. No tratan de hablar de la vida de Jesús, sino ante todo del significado último que sus hechos y dichos tienen. «El testimonio de estos creyentes no intenta narrar los acontecimientos por sí mismos (lo que Jesús dijo o hizo en tal lugar o momento), sino traducir la siginificación profunda que encierran» [296]. Esto es así, pero quizá habría que aclarar que si los hechos no ocurrieron, mal se podría hablar de su significado.

En la *Introducción crítica al Nuevo testamento*, Barcelona 1983, dirigida por A.George-P.Grelot, X.Léon-Dufour trata de la historicidad al estudiar los Sinópticos. Recuerda la antigua *Introduction a la Bible*, París 1959, cuyo pensamiento desarrolló luego en su obra *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, París 1963. En la nueva introducción enfoca el problema de diversa forma. Da diversos criterios para valorar la autenticidad de las tradiciones evangélicas. Trata, además, de los diferentes niveles de la tradición para concluir que el nivel del contenido de los Evangelios está bien enraizado en la Historia. En cambio, en el nivel de los detalles narrativos hay un mayor margen a la idealización, sobre todo si se tiene en cuenta que los Evangelios son la proclamación de la Buena Nueva que sólo buscan suscitar la fe de sus lectores. Recuerda que ningún texto de la antigüedad puede apoyarse en la tradición manuscrita con tanta garantía como ocurre en los Evangelios, «ni en razón de los testigos ni en razón de su antigüedad» [297]. Observa más adelante que la certeza histórica no es de orden metafísico ni matemático. Se trata muchas veces de un mera verosimilitud que no se debe impugnar sin una verdadera razón para ello. En la parte dedicada al IV Evangelio, Cothenet habla del carácter histórico de este evangelio, aun reconociendo que su autor se preocupa más de interpretar la historia que de referirla sin más. Ello no implica, como se ha dicho alguna vez, que la interpretación de lo hechos los deforme, con merma de su fidelidad histórica. Lo que ocurre es que «la historicidad de Juan ha de ser juzgada en función de esta concepción del testimonio» [298], según la

---

[296] O.c., p.58.

[297] X.Léon-Dufour, en A.George-P.Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Barcelona 1983, t.III, v.I, p.431.

[298] O.c., t.III, v.II, p.323.

cual todo cuanto ocurre, sin dejar de ser narrado con objetividad es, al mismo tiempo, trascendido con una clara visión de fe.

Tuñí Vancells publica un estudio introductorio al IV Evangelio [299]. Se refiere en diversos momentos al tema de la historicidad y, a veces, de forma algo equívoca. Así da la impresión de que la venida de Nicodemo hasta Jesús, en medio de la noche, es meramente simbólica. En otro momento se pregunta si «eso que se narra sucedió tal como se nos presenta? Por ejemplo, Jesús, resucitó verdaderamente a Lázaro...? Si la respuesta no es un sí claro y decidido, nos sentimos defraudados por el autor» [300]. Un poco después, vuelve a preguntarse: «Jesús, ¿resucitó verdaderamente a Lázaro? Tenemos que contestar que no lo sabemos, que carecemos de datos que confirmen este acontecimiento. Lo que sí podemos decir es que el interés del cuarto evangelio no está en demostrar que Jesús resucitó a Lázaro, sino el hacer ver que Jesús manifestó su gloria (...) si en realidad lo resucitó o no, es un hecho de menor importancia» [301]. Sin embargo, a nuestro entender, si el hecho no ocurrió, su gloria no queda manifestada. El aclara que lo que se quiere «indicar con este ejemplo es que para el autor del cuarto evangelio los hechos son menos importantes que su significado» [302]. De acuerdo. Sin embargo, la realidad del hecho es también muy importante. Tanto que si el hecho no ocurre, tampoco se da en realidad el significado pretendido.

En el mismo año y ciudad se publica un libro de Käsemann. Como reconoce el presentador del libro, Tuñí Vancells, es «una obra de publicación aparentemente anacrónica» [303], ya que el original alemán apareció en 1966. Aunque este autor, discípulo de Bultmann, está contra las tesis de su maestro sobre la historicidad de los evangelios [304], siempre «ha sido un defensor incondicional de un cristianismo autenticamente luterano» [305]. Todavía sostiene la opinión, hoy ya superada por Dodd, Schnackenburg, Léon-Dufour y otros autores, que el IV Evangelio está dentro de las corrientes docetistas y vinculado al gnosticismo. Por ello, llega a decir que este escrito joanneo entró en el Canon «por un error histórico de la Iglesia» [306].

---

[299] *El testimonio del evangelio de Juan. Introducción al estudio del cuarto evangelio*, Salamanca 1983.

[300] O.c., p.217.

[301] O.c., p.223.

[302] Ibid.

[303] Cfr. E.Käsemann, *El testamento de Jesús*, Salamanca 1983, p.10.

[304] Cfr. E.Käsemann, *Das problem des historischen Jesus, «Zeitschrift für Thelogie und Kirche»*, 51(1954)125-153.

[305] O.c., p.16.

[306] O.c., p.12; cfr. p.167.

En una postura muy distinta tenemos a otro protestante de la iglesia luterana, B.E.Schein. Publicó en 1980 un libro en inglés, *Following the Way*. En 1983 fue traducido al francés [307]. Es una especie de guía de Tierra Santa, que hace el autor, profesor durante quince años de geografía e historia bíblica en Jerusalén, apoyado en los itinerarios que San Juan va marcando en su relato. El estilo es muy sugerente y poético. Llega a la conclusión de que la geografía descrita en el relato joánico tiene tal unidad y coherencia, que resulta incompatible con la intervención de varios redactores del texto evangélico [308]. Por otra parte, supone el valor histórico de las narraciones, habida cuenta del realismo de los datos, hoy fácilmente comprobables gracias, sobre todo, a las excavaciones modernas.

V.Pasquetto trata de introducir al creyente en la lectura del IV Evangelio, teniendo en cuenta los principales componentes de tipo literario y doctrinal que se dan en el texto joanneo [309]. No estudia directamente el tema de la historicidad. Sin embargo, se pronuncia en sentido positivo al decir que Jesucristo no es, para San Juan, «algo que está *más allá* o *sobre* lo sensible, sino una entidad 'encarnada' e 'historizada'» [310]. En el estudio de Jn 17 opina que «aunque la plegaria está en labios de Jesús, difícilmente se puede admitir que él la haya pronunciado en los mismos términos referidos en el evangelio» [311]. Es verdad que los discípulos no reproducen íntegramente lo que dijo el Señor, al modo de una grabación magnetofónica. Sin embargo, no hay razón suficiente para negar que el texto sagrado recoge el sentido de lo que dijo Jesús, e incluso es verosimil que algunas frases les impresionaran especialmente a los discípulos, hasta recordarlas con exactitud después de los años. Añade también Pasquetto que «lo elevado de la doctrina y el modo particular de exponer aconsejan retenerla más como una expresión de la comunidad cristiana postpascual que como el relato escrupuloso de cuanto Jesús ha dicho realmente en el Cenáculo antes de iniciar su camino hacia el Calvario» [312]. No vemos por qué es más

---

307 B.E. Schein, *Sur les routes de Palestine avec l'Evangile de Jean*, París 1983. Ver "infra" en p.459.

308 Cfr. o.c., p.13.

309 Cfr. V.Pasquetto, *Da Gesù al Padre*, Roma 1983, p.7-9.

310 «qualcosa che sta al di la o al di sopra del sensibile, ma una entità 'incarnata e 'storizzata'» (o.c., p.69).

311 «...anche se la preguiera é posta sulle labra di Gesù, difficilmente si può ammetere che egli l'abbia pronunciata nelli stessi identici termini riferiti dal vangelo» (o.c., p.316).

312 «...l'elevatezza della dottrina e il modo particolare di esporre consigliano a ritenerla più un'espressione della communità cristiana postpasquale che il rsoconto scrupuloso di quanto Gesù ha realmente detto nel Cenacolo prima d'intrapendere la via del Calvario» (o.c, p.317).

razonable que sea la comunidad la que exprese una doctrina tan elevada, y no que fuera el mismo Maestro el que formulara esos conceptos tan elevados y profundos [313].

Anatomy of the Fourth Gospel es el título del libro de R. Alan Culpepper, publicado el año 1983 en Filadelfia. Aunque no trata el tema de la historicidad de forma directa, acuciado por una justa preocupación pastoral, se pregunta cómo es posible mantener el valor del texto, si se supone que el personaje Jesús de Nazaret, protagonista del relato no es históricamente creíble. Cómo, dice también, puede un relato ser verdad si no es histórico [314]. Cuando trata del simbolismo, sin embargo, parece hacer una distinción entre símbolo e historia que habría que matizar más [315].

C.K.Barret dio unas conferencia en la Facultad Valdense de Teología en Roma, que fueron publicadas en Turín el año 1983, bajo el título de *Il Vangelo di Giovanni fra simbolismo e storia*. Una de ellas trató sobre la historicidad [316]. Su exposición es clara y en favor de la realidad histórica de cuanto el evangelio nos narra, aun cuando señalando los objetivos teológicos que los evangelistas se propusieron.

Dentro de la década de los ochenta se publican en Francia dos libros, que suscitan un cierto revuelo, y sobre los cuales polemiza P.Grelot, autor que publica por estos años interesantes estudios, relacionados de alguna forma con la historicidad de los Evangelios. El primer libro es de C.Tresmontant, *Le Christ hebreu. La langue et l'âge des Evangiles*, París 1983. La tesis sostenida en este libro es la datación temprana de los evangelios sinópticos, antes desde luego al año setenta, en contra de cuantos se empeñan por seguir teorías decimonónicas, y defienden que los evangelios se escriben a fines del s.I [317]. Los argumentos se basan sobre todo en el estilo y lenguaje de los Sinópticos, en el que subyace un texto muy antiguo.

---

313 Cfr. R.E.Brown, *La comunidad del Discípulo amado*, Salamanca 1987, p.16.
314 Cfr. o.c., p.13ss.
315 Cfr. o.c., p.200.
316 Cfr. o.c., p.71-91.
317 Así lo sostiene, por ejemplo, respecto al evangelio griego de S.Mateo, Léon-Dufour en A.George-P.Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Barcelona 1983, p.328. La razón principal que da es que en el evangelio se reflejan los problemas que se trataron en el Sínodo judío de Jannia, celebrado el año 80. No nos parece un argumento decisivo. Supuesto que sea cierto que el ambiente de Jannia se refleje en Mateo, eso no quiere decir que el evangelista escribiera su obra después de dicho Sínodo, cuyos problemas y soluciones no se gestaron el día antes a su celebración, pudiéndose suponer que desde hacía tiempo se venían produciendo las dificultades que, reflejadas quizá en el primer evangelio sinóptico, luego se pretendieron solucionar.

La presentación del libro la hace un obispo francés, J.Ch. Thomas, y en ella recuerda que no está probado, como algunos pretenden, que los evangelios fueran escritos a fines del s.I, ni tampoco es necesario que pasaran de cuarenta a sesenta años para transmitir por escrito el mensaje evangélico. Mons.Thomas cuestiona la demostración de que las comunidades cristianas de los años setenta a noventa hayan intervenido, llevadas de sus propio problemas, para sesgar las palabras de Jesucristo a fin de hacerle decir lo que les convenía para justificar sus propias posturas. Se pregunta por qué, cuando se habla del trasfondo de una persecución contra los cristianos en los evangelios, se ha de pensar en las persecuciones romanas y no en las primeras persecuciones judías. Además, por qué si los evangelios se escribieron después del año ochenta, no se habla con más claridad de la destrucción del Templo.

En apoyo de sus ideas cita una conferencia del Cardenal Ratzinger, dada en París 1983, en la que se refería a ciertas hipótesis que se presentan como mayoritarias e irrebatibles, pero en las que la verdadera Biblia desaparece, para dar paso a una Biblia como según ciertos autores debe ser. Otro tanto ocurre con Jesús, tal como es descrito a veces. Resulta un personaje extraño, un Cristo manipulado por los dogmas y detrás del cual hay que encontrar al Jesús de los *logia*, o de otra supuesta fuente. Tratan de llegar al personaje real, pero le hacen decir lo que ellos opinan. Así, pues, la Resurrección viene a ser simplemente una experiencia de los discípulos, según la cual Jesús, o al menos su «realidad», continúa. No interesan los hechos ocurridos, sino la conciencia que tienen los discípulos y la «comunidad». La certeza de la fe es sustituída, entonces, por la confianza en las hipótesis históricas. Y este proceder, termina diciendo Ratzinger, es irritante [318].

Con respecto al libro de Tresmontant, afirma J.Ch.Thomas en el prólogo que, al leerlo, se tiene la impresión de un aire fresco, que permite leer los Evangelios con una mirada nueva, por grandes secciones y no por breves frases, buscando el sentido obvio y no para detectar el vestigio de una interpretación de múltiples autores tardíos. Tresmontant nos permite ver la forma como actúa Jesús, como reza, como habla, como muere. Nos ayuda a conocer una biografía nueva de Jesús y no la historia de una comunidad cristiana de fines del siglo I. En este libro, sigue diciendo Mons.Thomas, podemos reconocer el testimonio palpitante de los cuatro evangelistas, deseosos de anunciar la Buena Nueva de manera sencilla, sin dejarse frenar por interpretaciones complicadas y previas al texto mismo, como ocu-

[318] Cfr. C.Tresmontant, *Le Christ hebreu. La lange et l'âge des Evangiles*, París 1983, p.9.12-13.

rre a veces en ciertas publicaciones, cuya complejidad desanima a los lectores [319]. Un año más tarde publica C.Tresmontant un comentario al IV Evangelio [320]. Se centra, sobre todo, en cuestiones de tipo filológico. Da por supuesta la historicidad y no acepta el papel, que algunos atribuyen a las comunidades joánicas [321].

El segundo libro francés, al que nos referíamos, es de J. Carmignac y se titula *La naissance des Evangiles Synoptiques*, publicada su tercera edición en París 1984. Este autor es consciente del sentimiento de frustración que el lector puede tener al leer su libro. Comprende que se puede lamentar de que su trabajo sea de zapa, como el de un topo, descuidando el estudio del pensamiento teológico y limitándose sólo a cuestiones lingüísticas. Reconoce lo justificado de la queja, pero se trata, dice, de una cuestión metodológica. ¿Hay que esperar, -se pregunta-, a que los documentos subyacentes al texto evangélico sean detectados y fechados para conocer la evolución del pensamiento, o partiendo de esa evolución del pensamiento se pueden fechar esos documentos? Esto último, afirma, es suponer que la evolución discurre siempre en línea recta y todo el mundo progresa al mismo ritmo. Los dos postulados, concluye, son desmentidos por la experiencia. Por tanto es necesario ocuparse, en un primer tiempo [322], de la posible evolución de las ideas. Hay que procurar, insiste, la datación los documentos por referencias a hechos conocidos, ya sean acontecimientos históricos o datos literarios.

Después, en un segundo tiempo, proseguía Carmignac, se hará la historia del pensamiento o de la teología, partiendo de los datos obtenidos anteriormente. Ese es, opina Carmignac, el único método científico [323]. Sin embargo, hay quienes opinan lo contrario y se inclinan por una exégesis sincrónica, recibiendo el texto tal como nos ha llegado, e interpretándolo sin hacer primero una historia de la elaboración de dicho texto. A este respecto, por ejemplo, decía con razón Grelot en un libro reciente, que no es necesario tener una explicación satisfactoria del «hecho sinóptico», ni de las etapas por las que pudo pasar el IV Evangelio, para hacer un trabajo teológico serio recorriendo dichos escritos [324].

---

[319] Cfr. o.c., p.13.

[320] C.Tresmontant, *Evangile de Jean*, París 1984.

[321] Cfr. o.c., p.559.

[322] En el caso que nos ocupa, por desgracia, nuestro autor no pudo pasar al desarrollo teológico que en sus líneas parece prometer. La muerte le sobrevino antes de que pudiera hacerlo. En la visión beatífica habrá podido descubrir toda la riqueza que, tras de la letra, en la que él se detuvo por principios de metodología, se esconde en los libros sagrados.

[323] Cfr. o.c., p.93-94.

[324] Cfr. P.Grelot, *L'origine des Evangiles*, París 1986, p.139.

En cuanto a la datación redaccional de los Sinópticos piensa Carmignac que hay que remontarse a una fecha más antigua de lo que se viene diciendo. A esa conclusión ha llegado después de sus estudios en el campo aramaico, sobre todo en la traducción y publicación de los escritos de Qumrán. A medida que se adentraba en el mundo de la literatura del tiempo de Cristo iba descubriendo el sustrato primitivo que latía en los textos evangélicos. En un principio se resistía, nos cuenta confidencialmente, temeroso de ser víctima del «más sutil de los venenos, el conservadurismo» [325]. Son palabras que reflejan ese temor, que más de uno tiene, a ser tachado de tradicionalista o conservador y que, en muchos casos, determina quizá una cierta postura contemporizadora, más que un estudio serio y responsable.

En 1984 aparece un interesante documento de la Pontificia Comisión Biblica sobre la Sagrada Escritura y la Cristología [326]. H.Cazelles recuerda que el objetivo de dicha Comisión es «examinar detenidamente las investigaciones que hoy se publican sobre la Cristología Bíblica, aclarar las diversas orientaciones y los métodos, sin olvidar mínimamente los peligros que el uso exclusivo de algún método puede ocasionar, para llegar a la comprensión perfecta de los testimonios bíblicos y de los dones de Dios en Cristo» [327]. El tema de la historicidad es tratado por Grelot en uno de los sietes trabajos, que acompañan al documento de la Pontificia Comisión Bíblica. Entre otras cosas, expone lo que él llama «principio de totalidad» («principe de totalité»), según el cual es necesario tener en cuenta todos los testimonios acerca de Jesucristo, a fin de alcanzar «una *comprensión más y más profunda* de su persona y su papel en el designio de Dios» [328]. También De la Potterie, en su trabajo, se acerca al tema de la historicidad al señalar que «en razón de las exigencias del método histórico-crítico en exégesis y con el desarrollo que toman los estudios sociológicos, hay un gran riesgo de no ver en Jesús más que un hombre de su tiempo, que continúa, ciertamente, interesándonos, pero ante todo por su acción social o política. Eso es hacer una lectura reductora. Con ella se vacía el misterio de Jesús, en que la fe confiesa a Cristo, el Hijo de Dios» [329].

---

[325] Cfr. J.Carmignac, *La naissance des Evangiles Synoptiques*, París 1984, p.14. Transcribimos sus palabras: «N'étais-je pas victime du plus subtil des poisons: le conservatisme?».

[326] *Bible et Christologie*, París 1984.

[327] O.c., p.9. Este documento ha sido publicado en español con el título de *Biblia y Cristología*, Murcia 1988. Se han suprimido, sin embargo, los trabajos relacionados con el tema que tiene la edición francesa que comentamos.

[328] «...une compréhension de plus en plus profonde de sa personne et son rôle dans le dessein de Dieu» (o.c., p.124).

[329] Cfr. o.c., p.272.

En 1984 se terminan de publicar en español los comentarios de J.Blank sobre el IV Evangelio [330]. En el tema de la historicidad recuerda que el uso de los símbolo por parte del hagiógrafo, no supone una falta de interés histórico aun cuando, como ocurre en los Sinópticos, no «es la reconstrucción histórica el objetivo teológico de su trabajo, sino el hacer presente a Jesús en la Iglesia de su tiempo» [331]. Quizá insiste demasiado en esa idea de la preeminencia de lo teológico sobre lo histórico. En efecto, en algunos momentos se cuestiona la historicidad del relato joanneo. Así ocurre, por ejemplo, al hablar de la presencia de María en el Calvario, siguiendo en esto la postura de Bultmann que no admite la historicidad de la Virgen junto a la Cruz [332]. En el tema de la Resurrección vuelve a subrayar el interés teológico del autor sagrado. «Cierto que laten ahí reminiscencias históricas y fragmentos de tradición, por lo general en una forma muy reveladora; pero su objetivo fundamental es el testimonio en favor del resucitado y de su importancia presente, no un interés histórico» [333]. En otro sentido se pronuncia T.Onuki en su libro sobre la comunidad y el mundo en el evangelio de S.Juan. Es cierto que en el IV Evangelio se dan dos horizontes históricos que, en cierto modo, se fusionan en un tercero. Primero está el horizonte de Jesús de Nazaret y luego el de la comunidad joánica para la que se escribe el Evangelio. Por una especie de ósmosis se produce un tercer horizonte en el que la particularidad histórica, mantenida como tal, viene a simbolizar la situación permanente del creyente [334].

En esta década de los años ochenta P.Grelot publica varios libros, en los que de alguna forma toca el tema de la historicidad de los Evangelios. Con el fin de ver el desarrollo del pensamiento de este autor presentamos sus libros de forma seguida, aunque cortando el orden cronológico adoptado. En *Evangiles et tradition apostolique*, París 1984, habla de como una corriente actual de exégetas se inclinan a una datación más antigua de los cuatro Evangelios. Así, se refiere a J.A.Robinson que, en su obra *Redating the New Testament*, Londres 1976, data la redacción de los evangelios antes de los años setenta. También son partidarios de esta datación, e incluso más antigua como hemos visto, C.Tresmontant y J.Carmignac. Se puede hablar, afirma Grelot, de una «moda retro» («mode Retro») a la hora de datar la redacción de los Evangelios [335].

---

330 J.Blank, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1979-1984. Son cuatro volúmenes denominados 4/1A, 4/1B, 4/2 y 4/3.

331 O.c., v.4/2, p.11.

332 Cfr. v.4/3, p.121-123.

333 O.c., v.4/3, p.150.

334 Cfr. T.Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, Neukirchen-Vlung 1984, p.165.

335 Cfr. P.Grelot, *Evangiles et tradition apostolique*, París 1984, p.8-9.

Recuerda que ya en 1968 presentía este fenómeno: las teorías de Bultmann pasarían a quienes trabajan en la pastoral, los cuales tratarían de llevar la desmitificación a todos los terrenos, elaborando un cierto bultmanismo de pacotilla, empeñado en ver el espectro de unas comunidades anónimas que crean una leyenda, en el sentido peyorativo de la palabra, de un Cristo irreal y fantástico. En reacción, añadía, habrá quienes vayan al extremo contrario originando un cierto integrismo que condene a todo aquel que se aparte de las posturas tradicionales. Entre éstos considera el libro de Tresmontant, antes citado.

P.Grelot defiende una actitud equilibrada que tenga en cuenta los elementos necesarios, para asegurar la solidez de los testimonios conservados en los Evangelios. En primer lugar, hay que tener presente la relación intrínseca que se da entre la fe cristiana y la experiencia histórica que la fundamenta y que ella interpreta de una forma verdadera. Este primer elemento tiene una importancia capital, pues hace que la fe tenga en sí misma una cierta exigencia de la historicidad de los hechos, señalando el ángulo bajo el cual la historia humana se relaciona con la fe, siendo el vehículo de la Revelación [336]. Ello nos obliga a no clasificar la fe cristiana en el orden de la creencias espontáneas, nacidas de un mero sentimiento religioso, y creadoras libres de mitos y ritos para expresar esos sentimientos.

El segundo elemento lo constituye el aceptar la articulación de las comunidades creyentes, las iglesias primitivas que estaban regidas por ministros responsables, instituidos en sus puestos de gobierno por los apóstoles, o por los enviados de los apóstoles, encargados de transmitir un «depósito», sobre el que debían velar. Con ello se pone en evidencia la conjunción intríseca de los dos aspectos constitutivos de la *Tradición apostólica*. Por una parte está el Evangelio que ha de ser transmitido fielmente, y por otro lado está la Iglesia cuya estructura, apostólica en su origen, forma un encuadre firme para asegurar una transmisión fidedigna. Bajo este aspecto es falso asimilar estas iglesias a grupos populares de iluminados, cuyo entusiasmo podía manifestarse de cualquier forma. Eso valdría, en todo caso, para algunas comunidades de fines del s.I, pero no para la época apostólica de la transmisión inicial del Evangelio.

Por último, hay que reconocer la homogeneidad interna del normal desarrollo, tanto en la iglesia apostólica como en la subapostólica, a fin de que la predicación del Evangelio permanezca fiel a sí misma, en la aplicación a los nuevos problemas y situaciones que provocaba la difusión pri-

---

336 En este sentido se pronunciaba también O.Cullmann en *Christologie du Nouveau Testament*, París 1958, p.14.

mero en el mundo judío, y luego en el pagano, donde el primer núcleo de creyentes procedía de los simpatizantes con el judaísmo. Este tercer elemento constituye un hecho que asegura la riqueza del Nuevo Testamento, invitando a distinguir entre la unidad interna del testimonio evangélico y la uniformidad a la que conduce la repeticióm material y literal de un don originario. La realidad de este don estaba contenida plenamente en la persona de Jesús, el Mesías e Hijo de Dios, reconocido como tal después de la experiencia pascual de sus testigos [337].

Otro libro de P.Grelot de este periodo es *Evangiles et histoire (Introduction à la Bible)*, III, 6, traducido al español y publicado con el título *Los Evangelios y la Historia*, Barcelona 1987. En él estudia la Historia como evocación e interpretación, volviendo a la distinción, ya apuntada, entre historia vivida e historia narrada. Merece destacar la idea de que toda historia es siempre una construcción del héstoriador, siendo ilusoria la teoría de un relato fotográfico. El autor se propone de ordinario un objetivo, que es preciso tener en cuenta a la hora de interpretar su relato. Esto vale, también, para las narraciones evangélicas en las que tenemos la referencia de unos recuerdos, evocados en orden a la evangelización. Ello implica necesariamente una interpretación de las palabras y los hechos de Jesús. De esa forma proclaman los evangelistas la fe de la Iglesia apostólica. «Y, precisamente por esta razón, conservan el recuerdo realista de Jesús con el fin de desvelar el misterio de su persona» [338].

Grelot vuelve sobre el tema de la historicidad en la obra titulada *Las palabras de Jesús*, Barcelona 1988. Establece «la distinción entre la resonancia original de los textos y su relectura a la luz de la Pascua» [339]. Por eso la persuasión de la Resurrección de Cristo, así como la asistencia del Espíritu Santo, permitió a los Apóstoles tomar conciencia del sentido profundo de las palabras del Señor, convirtiéndolos en testigos cualificados en la transmisión del Evangelio. Estima que «ya no existe ruptura alguna -al menos entre los cristianos inteligentes- entre el 'Jesús de la historia' y el 'Cristo de la fe': la comprensión correcta en este segundo aspecto del mediador de la salvación es inconcebible sin un conocimiento real del primero» [340]. Ello no significa que el interés por las investigaciones críticas sobre la historicidad hayan decaído, así como sobre el conocimiento de las posi-

---

[337] Cfr. P.Grelot, *Evangiles et tradition apostolique*, París 1984, pp.19-21.

[338] P.Grelot, *Los Evangelios y la Historia*, Barcelona 1987, p.108.

[339] O.c., p.363.

[340] Cfr. P.Grelot, *Las palabras de Jesús*, Barcelona 1988, p.364.

bles etapas redaccionales de los cuatro evangelios, a través de las cuales el mensaje de Jesucristo se fue comprendiendo más y más. Pero siempre sin olvidar que esa actividad literaria respetaba en todo momento la historicidad de Jesús, «sin encerrarse en la manía 'arqueológica' de los modernos. De lo 'historial' podemos remontarnos a lo 'histórico, a condición de que no imaginemos que los textos actuales nos lo entregan todo hecho...» [341]. Respecto al papel de las primeras comunidades en la redacción de los Evangelios, nos parece importante tener en cuenta que «el exámen crítico se impone con igual necesidad cuando se pretende relacionar directamente las palabras de Jesús con sus auditorios primitivos de Galilea, de Judea y de Jerusalén, percibiendo la resonancia exacta que aquellas palabras pudieron haber tenido en sus respectivos oyentes. Tenemos aquí el primer «entorno vital» (*Sitz im Leben*) en el que las palabras tuvieron funciones determinadas que condicionaron sus formas literarias» [342].

Siguiendo el orden cronológico, interrumpido con el estudio de Grelot, nos situamos en el año 1985, cuando G.Van Belle publica en Lovaina, su libro *Les parenthèses dans l'évangile de Jean. Aperçu historique et classification. Texte grec de Jean.* Es un trabajo de análisis estilístico y el tema de la historicidad no lo aborda. Sin embargo, nos parece interesante destacar lo que dice respecto al autor y composición del IV Evangelio. Estima que el estilo joanneo, según el uso de los paréntesis, es tan homogéneo que difícilmente se pueden admitir diversas manos en la redacción. Dentro de la corriente de exégesis literario-crítica podemos situar el libro de J.Kremer, aparecido en Stuttgart, 1985, con el título de *Lazarus*. Respecto a la veracidad del hecho, Kremer concluye que Jn 11 ha recogido una noticia, escrita u oral, acerca de la vuelta a la vida de un hombre llamado Lázaro, redactando luego el relato desde su propia perspectiva histórica [343]. Sin embargo, su postura no es muy clara en el punto de la historicidad como tal, insistiendo sobre todo en la afirmación de Jesús: Yo soy la Resurrección y la Vida [344].

S.A.Panimolle publicó en Bolonia, entre los años 1978-1984, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, en el que el tema de la historicidad no es tratado directamente, aunque en más de una ocasión se acerca a la cuestión. Léon-Dufour le hace una recensión, en la que echa de menos un tratamiento más profundo sobre este importante tema [345]. Un año más tarde,

341 Cfr. o.c., pp.364-367.
342 Cfr. o.c., p.38.
343 Cfr. o.c., p.82-110.
344 Cfr. Ibidem.
345 «Recherches de Sciences Religieuses», 73(1985)267.

1985, aparece en Roma otra obra suya, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del quarto vangelo.* Después de señalar las dificultades que este libro entraña, observa que a la hora de interpretar este evangelio, hay que tener en cuenta que los relatos tienen una doble significación, según la doble perspectiva al escribir en relación con la vida de Cristo, o en relación con la vida de la Iglesia [346]. Es decir, hay que distinguir entre el *sensus dicitionis* y el *sensus scriptionis*. Según esto, tanto las palabras como los hechos narrados tienen un sentido en el momento en que son escuchados y otro sentido, no contrario ni deformado sino más profundo, cuando esas palabras o esos hechos son referidos por escrito. En definitiva, S.Juan presenta un testimonio de fe sobre la historia de Jesús. Ello implica la preeminencia de la visión teológica de cuanto narra que, sin embargo, no prescinde de la historicidad de los hechos relatados [347].

El tema de la Resurrección, también desde el punto de vista de la historicidad, es tratado en 1986 por J.Caba, en su libro *Resucitó Cristo, mi esperanza. Estudio exegético*, publicado en Madrid. Analiza y critica las diferentes teorías de M.Goguel, R.Bultmann, W.Marxen, X.Léon-Dufour y W.Pannenberg. Destaca los aspectos positivos, al mismo tiempo que señala sus lagunas y sombras [348]. Adopta una postura clara y decidida en favor de la realidad histórica de la Resurrección de Jesús, pues «el análisis de los textos bíblicos de las apariciones excluye una interpretación en mera subjetividad» [349]. Hace la salvedad de que la realidad de las apariciones supone algo más que la mera percepción del hecho. Se da una intervención divina que, mediante el don de la fe, hace posible que «se reconozca a Jesús en su dimensión de Señor» [350]. Esto no supone una deformación fantástica de los acontecimientos, sino una interpretación de los mismos, objetivamente comprobados.

Otra obra, traducida en estos años que estudiamos, es la que se hace al italiano del libro de X.Leon-Dufour con el título de *I Vangeli e la storia di Gesù*, cuya quinta edición aparece en Turín el año 1986 [351]. Aún cuando es importante la antigüedad de los escritos evangélicos en razón de su valor testimonial, Léon-Dufour afirma que es preciso reconocer que el tiempo puede permitir una mejor comprensión de los hechos narrados [352]. Entre

---

[346] Cfr. o.c., p.10.

[347] Cfr. p.519.

[348] Cfr. o.c., p.28-29.

[349] Cfr. o.c., p.319.

[350] O.c., p.325.

[351] Aunque más antigua, hay traducción española: *Los evangelios y la historia de Jesús*, Madrid 1982.

[352] Cfr. o.c., p.12.

otras cuestiones, examina la relación de los escritos evangélicos con los documentos de Qumrán. Su estudio ha demostrado que las expresiones que algunos consideraban tardías, estaban ya presentes en esos escritos esenios, correspondientes a los finales del s.I a.C., o al principio del s.I d.C., avanzando por tanto la datación de los Evangelios. Así, por ejemplo, se pensaba que el Bautista no podría haber hablado en su época del Bautismo en el Espíritu y el fuego. Sin embargo, esa expresión aparece ya en los escritos de Qumrán [353]. Después estima que hoy menos que nunca, la investigación podría renunciar a conocer de forma adecuada aquel Jesús que vivió entre los hombres. A diferencia de los escritos proféticos, los Evangelios no son un anuncio del futuro sino un relato del pasado que, por tanto, se enraíza necesariamente en la historia [354]. Es cierto que no todas las indicaciones topográficas dadas por los evangelistas han podido ser verificadas, pero también es verdad que la mayor parte se pueden constatar con facilidad y que, a medida que se conocen ciertos datos arqueológicos en Palestina, las verificaciones de conformidad aumentan [355]. Nos parece valiente y justificada su resistencia a aceptar el tópico del Jesús de la historia y el Cristo de la fe, pues había que abandonar una fórmula que yuxtapone con un «y» dos dimensiones que no deben a precio alguno ponerse separadas, sopena de reducir la persona de Jesús sólo a una de esas dos dimensiones [356].

A.Ory publica en italiano su libro *Retrouver l'historicité des Evangiles* (París 1984), titulándolo *Ricoprire la verità storica dei vangeli* (Milán 1986). Estima que la datación de los escritos evangélicos repercute en la fiabilidad histórica de los mismos. Es decir, cuanto más antiguo sea el escrito, más valioso es en lo referente a su valor testimonial. Es cierto que cuanto menos tiempo pase entre lo sucedido y el relato de lo que sucedió, menos peligro hay de que esa narración deforme los hechos, o se introduzcan elementos que de alguna forma desdibujen los perfiles de ese relato [357]. Sin embargo, como ya dijimos, puede ocurrir que el paso de un cierto tiempo permita una comprensión más clara de ese hecho que se trata de referir. Incluso se pueden ver con más perspectiva los acontecimientos, una vez que el tiempo ha permitido ver las consecuencias que han tenido

353 Cfr. O.c., p.5.

354 Cfr. o.c., p.7 y 13.

355 Cfr. M.J.Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, París 1936, p.CXXIV-CXXV, citado por X.Léon-Dufour, o.c., p.148.

356 Cfr. o.c., p.504.

357 Cfr. o.c., p.9.

las palabras y los hechos de Jesús. Así se pronuncian Léon-Dufour y F.Mussner [358], estimando que sólo cuando pasó el tiempo fueron comprendiendo los discípulos el sentido de cuanto ocurrió.

Con firmeza aclara A.Ory que se pueden llamar «racionalistas» todos aquellos que, aun siendo cristianos, creen que Dios se manifiesta en Jesucristo y en El nos salva, pero niegan que el Señor pueda intervenir interrumpiendo las leyes ordinarias de la Naturaleza. En consecuencia niegan la veracidad histórica de todo relato que hable de un milagro o hecho extraordinario e inexplicable por las leyes naturales. Estos, ya sean protestantes o católicos, al leer con sentido crítico los Evangelios, llevados sólo de un prejuicio doctrinal, niegan la realidad histórica de los hechos sobrenaturales y los interpretan de otra forma [359]. En efecto, cuando un relato contradice sus presupuestos, entienden la narración como si fuera una parábola, un mero símbolo, una metáfora, un lenguaje propio de un ambiente oriental, etc. Por el contrario, habla este autor de la postura «clásica», considerando como tal la que interpreta como realmente acaecido cuanto los Evangelios narran. Por otra parte, esa postura está en perfecta sintonía con la Tradición y es sostenida por los católicos por un motivo de fe: la inspiración divina de los relatos evangélicos. Su condición de Palabra de Dios, asevera Ory, es garantía de su veracidad [360].

Ory clasifica las nuevas corrientes de interpretación, procedentes del racionalismo liberal, en cuatro grupos: histórico-crítica, psicoanalista, estructuralista y marxista o materialista, todas ellas empeñadas en adaptar el Evangelio a las exigencias modernas, entre las que se destaca la negación de lo sobrenatural. El exégeta, según estos métodos, ha de acercarse al texto como un estudioso y no como un creyente. Lo primero que hay que preguntarse es si lo que dice el Evangelio es coherente con la razón y con las leyes naturales. De acuerdo con esto no se podría tomar a la letra, por ejemplo, el relato de Jesús que camina sobre las aguas. Hablar de historicidad en ese caso, dicen, resulta infantil, indigna de un intelectual. Entonces se busca el «núcleo histórico», el «sentido del relato», la «intención del autor». Los elementos sobrenaturales vienen a ser como la envol-

---

[358] Cfr. X.Léon-Dufour, *I Vangeli e la storia di Gesù*, Turín 1986, p.12. La edición original francesa es de 1963, como vimos. En ocasiones preferimos citar la traducción de una obra, entre otras razones, porque al ser de fecha posterior se introducen, en ocasiones, algunas mejoras, hechas por el mismo autor al revisar la traducción de su obra. F.Mussner, *Il Vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico*, Brescia 1968, p.83.

[359] Cfr. o.c., p.10.

[360] Cfr. o.c., p.10-11.

tura de un contenido meramente natural. De esa forma lo único creíble es lo que está de acuerdo con criterios científicos naturalistas. Sólo de esta manera se podría presentar el Evangelio al hombre moderno. Como vemos, sigue diciendo Ory, se trata de una exégesis que pretende ser meramente científica y en absoluto religiosa: el Evangelio tendría que adaptarse al hombre y no al contrario. Compara el intérprete racionalista a uno que, mientras llueve, recoge agua en un recipiente, pretendiendo que sólo es agua lo que dentro de su recipiente cae. En cambio el exégeta clásico estima que también es agua lo que cae fuera de su pequeña vasija. Es decir, admite que muchas verdades superan la capacidad intelectiva de la razón humana [361].

También en el año 1986 aparecen las actas del VII Simposio Internacional de Teología de la Facultad de Teología, en la Universidad de Navarra [362]. El tema de la historicidad de los evangelios no se trata directamente en ninguna de las ponencias o comunicaciones, centradas sobre todo en cuestiones hermenéuticas. Sin embargo, a lo largo de los trabajos realizados se roza en algún momento la cuestión [363]. Resumiendo la comunicación que entonces presentamos, *Hermenéutica de los símbolos en San Juan*, el profesor Casciaro señala que el evangelista parte siempre de la realidad tangible que le rodea, sin inventar nada. Por otra parte recurre con frecuencia a la regla hermenéutica judaica de la *tarté-mismá*, mediante la que un hecho se narra con un doble sentido, el aparente u ordinario y el oculto o trascendente. El simbolismo joanneo, por tanto, se apoya en la realidad histórica e «impone al exégeta una actitud hermenéutica determinada, que sepa trascender las meras palabras y los hechos escuetos (...) sin desechar su historicidad» [364].

Siguiendo el orden cronológico, nos fijamos en M.Quesnel que publica *L'histoire des Evangiles*, en París 1987. Considera que los relatos evangélicos se plasmaron paulatinamente. En primer lugar se fueron narrando diversos hechos y dichos relativos a Jesús. Al crecer las comunidades se pusieron por escrito para que todos pudieran conocer el mensaje evangélico, aunque fuese de modo fragmentario. Presenta algunos casos en los que aparecen, según su opinión, detalles que revelan los diversos momentos de la redacción de los relatos evangélicos [365]. Esto supone, nos

361 Cfr. o.c., p.22-25.
362 Varios. *Biblia y Hermenéutica*, Pamplona 1986.
363 Cfr. o.c., p.41-42; 62; 135ss. etc.
364 O.c., p.40.
365 Cfr. o.c., p.46. Lc 5,1-11 y Jn 6,1-14 sobre la perícopa de la multiplicación de los panes y los peces. También se fija en Mt 14,15-21.32-39 en comparación con Mc

dice, cierta creatividad de los grupos cristianos, aunque ello no implica, según Quesnel, que los hechos narrados se inventen sin más, o que haya una libertad anárquica, a pesar de las teorías que propugnaba Bultmann y algunos otros autores, que exageraron en demasía esa creatividad, hasta ver en cuanto narran un mero simbolismo, sin entidad histórica alguna. Respecto a la posible participación de las comunidades o grupos cristianos en la composición redaccional de los evangelios, personalmente consideramos que es siempre una participación indirecta, y no directa. Es decir, una comunidad «participa» debido a que el autor final del libro sagrado tiene en cuenta a sus inmediatos destinatarios, a quienes les habla de sus problemas e intereses, siendo esos temas los que el evangelista destacará, reflejando así en cuanto escribe la presencia de esas comunidades. De ese modo se explica el «rastro» de los diversos grupos a quienes ha evangelizado el hagiógrafo. También se evita una supuesta y fantasmal redacción de unas comunidades que, no sabemos cómo, escriben unos evangelios fantásticos e irreales. Por eso, decir que un biblista es bultmaniano, aclara Quesnel, equivale a decir que ese biblista no da valor histórico alguno a los Evangelios [366].

En otro momento explica como más tarde, se hicieron diversos resúmenes escritos de modo unitario, según los criterios adoptados por cada evangelista. Se plantea si la forma primera de transmisión, realizada de manera oral, puede admitirse como exenta de errores, al menos de cierta relevancia. Concluye diciendo que en el mundo antiguo, lo mismo que en buen número de civilizaciones actuales, la palabra es tomada muy en serio, tanto la palabra que se da, como la que se transmite. Por tanto, el hecho de que la primera transmisión se hiciera de modo oral, no supone que deformara la realidad de los hechos referidos [367]. De todas formas, para conocer la historicidad de un relato, es preciso conocer la historia misma de ese relato.

Además conviene tener en cuenta que la escritura, en tiempos de Cristo, entrañaba serias dificultades. De ahí la importancia de la transmisión oral, que también se usó en la transmisión de las doctrinas rabínicas, procedentes de las escuelas de Hillel o de Shammai, puestas por escrito sólo dos siglos más tarde en la Mishná. Como hemos dicho, y precisamente por esa prevalencia de la transmisión oral, la palabra dada tenía una fuerza particular, con una mayor carga de fidelidad en la transmisión de lo recibido.

6,35-44 y 8,1-10. En este último caso se refleja como el hagiógrafo tiene en cuenta los destinatarios, judíos en el caso de Mt y paganos en el de Mc.

[366] Cfr. M.Quesnel, o.c., p.44-45.

[367] Cfr. o.c., p.45.

Estima también Quesnel que algunos de los primeros momentos de la transmisión oral, se pueden remontar al tiempo en que Jesús vivía aún entre los Apóstoles. Tal como se proclamaron por vez primera, así llegaron a los evangelistas cuando redactan sus escritos bajo la inspiración divina. Sin embargo, los repetidores del mensaje de Jesús, así como los que lo pusieron por escrito más tarde, se fijaron sobre todo en la persona del Maestro, desinteresándose en cierto modo de las demás circunstancias de tiempo o lugar que le rodeaban, sin preocupación alguna por la exactitud de los detalles históricos, más propia del concepto moderno de historicidad [368]. W.Bittner publica en Tubinga, el año 1987, el libro *Jesu Zeichen im Johannesevangelium.* En él no trata propiamente de la historicidad. Sin embargo nos parece muy interesante demostrar que un hecho histórico puede ser un signo que entraña realidades más profundas. A esa conclusión llega tras un largo estudio sobre la cuestión del signo en S.Juan [369]. Del mismo año es la obra de U.Schnelle *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium,* publicada en Michigan. Defiende que en el IV Evangelio hay una clara identidad entre el Jesús de la Historia y el Cristo de la fe, situándose con decisión frente a las corrientes que negaron lo contrario [370].

La famosa obra de C.H.Dodd, publicada por vez primera en 1963 por la Cambridge University Press, ha sido traducida al francés en 1987 [371]. Esto nos permite recoger esta interesante obra de Dodd, fundamental en el tema de la historicidad del IV Evangelio. Intenta llegar a la prehistoria de la redacción del evangelio, señalando la importancia de la fase oral y previa a la formación de los evangelios [372]. Estima, con Hoskyns y Davei, que el tema de la historicidad no se puede tomar a la ligera y acusar al evangelista de inventar la historia [373]. Entre las conclusiones apuntadas, dice que subyace en el IV Evangelio una tradición antigua independiente de los Sinópticos, que merece un exámen serio pues contribuye al conocimiento de los hechos históricos relativos a Jesús [374]. Estima que el esfuerzo por progresar hacia una clara concepción y bien fundamentada de los hechos históricos, en los que se apoya nuestra religión, son prometedores. El reduccionismo que prevaleció en otros tiempos, en relación al valor histórico de los evan-

---

[368] Cfr. o.c., p.22s.
[369] Cfr. o.c., p.17-87.
[370] Cfr. o.c., p.11-52 y 83-87.
[371] C.H.Dodd, *La tradition historique du quatrième évangile,* París 1987. Ver en p.452.
[372] Cfr. o.c., p.20.
[373] Cfr. o.c., p.17.
[374] Cfr. o.c., p.529.

gelios, ha pasado y se abre paso un horizonte más rico de esperanza en el logro de llegar al Jesús histórico [375]. De todas formas, aún reconociendo la verdad de esa visión tan positiva, creemos que el Jesús histórico ya lo conocemos por el Evangelio.

C.J.Bjerkelund, el año 1987, publica en Tubinga el libro titulado en griego *Tauta egeneto*. Mediante la localización y el estudio del vocablo ταῦτα, *taûta*, delimita una serie de perícopas que él llama *Präzisierungssätze*, pertenecientes a un mismo estrato de la tradición joánica. Basado en estos pasajes, defiende la unidad del texto joanneo, abogando por una sóla mano. Por tanto, no acepta la intervención de las comunidades joanneas en la redacción del libro, escrito fundamentalmente por un sólo autor que es quien coordina los datos e interpreta la tradición. La aportación principal de este estudio es mostrar, desde una nueva perspectiva, la unidad de la obra de San Juan. Es una orientación clara que, según Bjerkelund, pone en guardia contra una lectura simbólica, interesante por otra parte, que excluya algunos datos concretos, como son los geográficos, que el evangelista los presenta siempre con un sentido directo y literal [376].

El tema de la intervención de las comunidades joánicas en la redacción se vuelve a tratar, aunque no directamente, por Tuñí Vancels en su libro *Las comunidades joánicas. Particularidades y evolución de una tradición cristiana muy particular*, aparecido en Bilbao el año 1988. En esas comunidades se redactan diversas partes del IV Evangelio. La tesis procede en sus orígenes de Bultmann, siendo uno de los conocidos postulados de la *Formsgeschichte*. El mismo autor reconoce que este intento de explicación es «titubeante y poco definido» [377]. No obstante, en relación con la postura bultmaniana, difiere de ésta al defender «la identidad entre el Jesús terreno y el Señor presente en la confesión de la comunidad» [378].

Bajo los auspicios de la Comisión Episcopal Española, y con la finalidad de ayudar a los cursos para la formación permanente del clero, desde 1985 se publicaron unos estudios sobre los Evangelios. Primero en forma de cuadernillos y luego en forma de libros en rústica [379]. Nos vamos a fijar en el publicado en 1988, escrito por D.Muñoz León, con el título, similar a

---

375 Cfr. o.c., p.540.
376 Cfr. o.c., p.149s.
377 O.Tuñí Vancels, *Las comunidades joánicas. Particularidades y evolución de una tradición muy particular*, Biblao 1988.
378 O.c., p.21.
379 *Predicación del Evangelio de San Lucas*, aparece en Madrid el año 1985. A.Rodríguez Carmona prepara los dos siguientes, *Predicación del Evangelio de San Mateo*, Madrid 1986 y *Predicación del Evangelio de San Marcos*, Madrid 1987.

los primeros volúmenes, *Predicación del Evangelio de San Juan*. Dedica amplio espacio al tema de la historicidad. Comienza señalando como la investigación actual utiliza el texto evangélico para conocer la historia de la Comunidad joánica. «Aunque este elemento merece consideración, el querer hacer del Evangelio un testimonio sólo en ese sentido nos parece una desviación exegética. El Cuarto Evangelio tiene como centro la persona de Jesús y no el hablar de una manera críptica de la Comunidad joánica» [380]. A continuación deja bien sentado que el IV Evangelio, lo mismo que los otros tres, «ha pretendido una proclamación de Jesús con base histórica». Se refiere a los signos joanneos para dejar claro que se trata de hechos reales, aunque altamente significativos. Por ello, San Juan llama a los milagros signos, queriendo «subrayar el carácter siginificativo (cristológico, soteriológico y sacramental) que los hechos de Jesús tenían» [381].

G.Rosse, en su último libro publicado [382], plantea el tema de la historicidad y estima que los evangelistas no tratan de transmitir la noticia escueta de cuanto ocurrió, sino que se refería al pasado para anunciar quién era Jesús resucitado y facilitar así el encuentro con El mediante la fe. Estima que, en definitiva, la historicidad no está en la noticia estricta de unos hechos, «*bruta facta*, (fatti nudi e crudi)», sino en la comprensión de unos acontecimientos ocurridos realmente («realmente accaduti»), y sobre todo en la comprensión de la persona de Cristo [383]. En algunos momentos su postura parece aceptar la teoría de Bultman. Así, por ejemplo, dice que quien pronuncia la oración sacerdotal es «no el Jesús histórico, sino históricamente hablando, la comunidad. Pero en la comunidad habla él mismo como el glorificado» [384]. Admitir esto sin matización alguna, es vaciar de valor histórico los discursos de Jesucristo. Es cierto que no todas las palabras referidas por los evangelistas fueron pronunciadas literalmente por Jesús, pero su contenido doctrinal sí fue expuesto por el Señor. Esto es, todo evangelista nos refiere lo que Cristo predicó, aunque no cómo lo predicó. Afirmar lo contrario es introducir unos elementos que difícilmente se conjugan con los hechos «realmente accaduti», que dice Rosse.

X.Léon-Dufour inicia la publicación de un amplio comentario al IV Evangelio [385], que es traducido y publicado en España de inmediato [386].

380 O.c., p.63.
381 O.c., p.65.
382 G.Rosse, *L'ultima preghiera di Gesù, dal Vangelo di Giovanni*, Roma 1988.
383 Cfr. o.c., p.10.
384 «...non il «Gesù storico», ma, storicamente parlando, la communità. Ma nella communità parla egli stesso come il glorificato» (o.c., p.150).
385 X.Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean*, París 1988.
386 X.Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1-4*, Salamanca 1989.

Los temas introductorios son relegados para el final de los comentarios pues al lector «le urge acudir cuanto antes al texto» [387]. De ahí que el tema de la historicidad no sea tratado dérectamente. No obstante, alude a él en diversos momentos. Así, a diferencia de los profetas que hablan del futuro, el relato de nuestro evangelista refleja «una mirada, posible sólo a posteriori, sobre un acontecimiento arraigado en un terreno histórico, cuyo alcance resulta decisivo y actual para siempre» [388]. En otro momento habla de cómo en el relato de Juan hay dos niveles, uno el de los hechos ocurridos y otro el de la interpretación de esos hechos. Ni se puede aislar el primero como si estuviésemos ante una mera reconstrucción histórica, ni se puede privilegiar el segundo como si el primero «no tuviera ya nada que ver, siendo así que sigue produciendo sus efectos en la comprensión de la salvación» [389]. Considera, además, que lo simbólico no se opone a lo real. Al contrario, «solo es simbólico aquello que hace presente una realidad con la que entre en comunión aquel que lo mira» [390].

F.Fernández Ramos publica en dos volúmenes una obra de carácter genérico e introductorio [391]. Dedica algún espacio al tema de la historicidad. Recuerda que «rechazar los datos históricos, biográficos, cronológicos, geográficos... que nos ofrecen los evangelistas sería un error absurdo. Hoy ningún investigador se atrevería a hacerlo» [392]. No obstante, dice a continuación, el interés de los evangelistas va más allá de lo meramente histórico. Ellos, cada uno a su manera, tratan de suscitar la fe en Cristo de sus lectores y de mantenerles en esa fe. Y a ese fin primordial supeditan todo lo demás. Este principio está presente de forma particular en el IV Evangelio, en el que hay una valoración histórica muy cercana a la que hoy está en vigor: «la historia no es simplemente el relato de lo ocurrido, como lo pensaban los historiadores del siglo pasado, sino la presentación de la realidad con todas sus implicaciones de causas y efectos (...) esta historia va más allá de lo simplemente constatable en los hechos narrados» [393]. El evangelista afirma «la vinculación y el enraizamiento del Protagonista de su obra con una historia y con una geografía determinadas y conocidas» [394].

---

[387] O.c., p.11.
[388] O.c., p.14.
[389] O.c., p.17.
[390] O.c., p.19.
[391] F.Fernández Ramos, *El nuevo Testamento.Presentación y contenido*, Madrid 1989.
[392] O.c., v.I, p.72.
[393] O.c., v.II, p.75.
[394] O.c., v.II, p.74.

También M.Làconi insinúa la intervención de las comunidades joanneas en la composición del IV Evangelio. Así hace referencia, en la introducción de su último libro [395], a una comunidad cristiana de especiales características. Esta comunidad narraría la multiplicación de los panes y de los peces en clave eucarística [396]. También, al comentar el pasaje de los griegos que quieren ver a Jesús [397], insinúa que el relato se deriva de «una Iglesia no palestinense sino mediterránea, compuesta en gran parte de paganos convertidos» [398]. Es cierto que la autenticidad de los evangelios no afecta a su historicidad. Un libro, en efecto, puede atribuirse a un autor distinto al que lo escribió y, sin embargo, narrar unos acontecimientos realmente ocurridos. No obstante, al tratarse de un relato testimonial, es muy importante que sea un testigo directo el que nos transmite la noticia de lo que él mismo vio. De hecho, M.Làconi reconoce en otro momento el valor del testimonio en el IV Evangelio, en donde tenemos «un testimonio por tanto antiguo, sólido, original, no menos válido -también en el plano de los recuerdos históricos - que aquel testimonio que está en la base de los evangelios sinópticos» [399]. También en 1989, en Madrid, aparece el libro *La Biblia: los autores, los libros, el mensaje* de A.González Núñez. Es una introducción general amplia. Al tratar de la historia recuerda que no se puede exigir un estricto concepto de historicidad, tan estricto como el que actualmente se puede tener. «Lo cual no obsta para que en muchas ocasiones sea historia rigurosa y tenga los datos que necesita cualquier historiador» [400]. Una obra de características parecidas es la de A.Vidal i Cruañas, aunque trata, sobre todo, de la Historia de la Salvación [401]. Al hablar de los evangelistas estima que su testimonio tiene siempre una base sólida. Ellos eran «conscientes de que estaban obligados a decir la verdad por fidelidad al Señor» [402]. Es cierto que escribían a distancia de los hechos y después del triunfo del Señor. «Sin embargo, esta 'relectura pascual' no añade nada a los hechos históricos ni los deforma, sino que los interpreta en profundidad» [403].

---

395 M.Làconi, *Il racconto di Giovanni*, Asís 1989.
396 Cfr. o.c., p.124.
397 Cfr. Jn 12,20-21.
398 «...una Chiesa no palestinese ma mediteranea, composta in gran parte di pagani convertiti» (o.c., p.250).
399 «...una testimonianza dunque antica, solida, originaria, non meno valida -anche sul piano dei ricordi storici- di quella che sta alla base dei vangeli sinottici» (o.c., p.7).
400 O.c., p.278.
401 A.Vidal i Cruañas, *Encuentro con la Biblia*, Madrid 1989.
402 O.c., p.284.
403 O.c., p.285.

Como breve conclusión de este amplio, aunque no exhaustivo, recorrido bibliográfico, podemos decir que la cuestión histórica de los Evangelios es debatida y cuestionada por algunos sectores, significativos aunque minoritarios. En general, se sigue insistiendo en unas fases redaccionales, lógicas en sí mismas, pero dudosas en cuanto al papel que las comunidades primitivas han podido tener en la redacción de los Evangelios, imponiendo sus propios intereses, doctrinales o conyunturales, en los relatos evangélicos. Predominaría entonces, sobre la verdad de cuanto ocurrió, el significado que lo ocurrido pudo tener de cara a dichas comunidades. Se cuestiona también la autenticidad, sobre todo en el caso del IV Evangelio, negándola o interpretándola de forma extraña. Ello afecta a la historicidad. Primero porque si no se ha dudado de dar un nombre falso a un escrito, se pudiera sospechar que también el contenido pudiera no ser verdad. Segundo porque al ser los Evangelios unos documentos testimoniales sobre Jesús y su mensaje, su valor depende en gran parte del testigo que lo da. En efecto, no es lo mismo el testimonio de quien ha sido testigo directo de lo que se testifica, que el testimonio de quien refiere no lo que vio sino lo que le contaron.

Junto a esos autores, más o menos próximos al liberalismo racional, predominan los autores que aceptan la verdad histórica de cuanto los evangelistas nos refieren. Es cierto que hay opiniones menos claras y decididas que otras. Pero, en general se ha avanzado, respecto a décadas anteriores, en la aceptación de la verdad histórica de los Evangelios. Cuanto nos relatan ocurrió, aunque no se nos narra todo lo que sucedió, ni exactamente como acaeció. En definitiva, lo que los evangelistas perseguían era, no informar a los hombres, sino transformarlos a través de la fe en Jesucristo. Aunque, eso sí, lo intentaron mediante la proclamación sincera y verídica, gozosa y esperanzada, de la Buena Noticia, del Evangelio.

bibliográfico, podemos decir que la cuestión histórica de los Evangelios, [illegible] por algunos sectores, significa su autenticidad. En general, se sigue [illegible] una base [illegible] en sí mismos, poco dudosa en cuanto al papel que las comunidades [illegible] en la redacción de los Evangelios, [illegible] documentos [illegible] Predominantemente [illegible] sobre la verdad de [illegible] significando que lo narrado [illegible] Se [illegible] también la autenticidad, sobre todo en el caso del IV evangelio [illegible] Este efecto de historicidad [illegible] que se va confirmando [illegible] la verdad. [illegible] Evangelios [illegible] su valor depende en gran parte del testigo que lo [illegible] no es lo mismo el testimonio de quien ha sido testigo directo de lo que [illegible] que el testimonio de quien refiere lo que [illegible] lo confirman.

Junto a estos autores [illegible] el libro [illegible] los autores [illegible] la verdad histórica de cuanto los evangelios [illegible] Es cierto que hay opiniones [illegible] y [illegible] Pero en general [illegible] la cuestión de la verdad histórica de los Evangelios [illegible] aunque no se nos muestra lo que sucedió [illegible] En definitiva, lo que los evangelistas [illegible] los hechos, sino transformarlos [illegible] Aunque, eso sí, lo [illegible] mediante la [illegible] y [illegible] de la Buena Noticia del Evangelio [illegible] a los hechos históricos ni los deforma, sino que los interpreta en profundidad»[90].

CAPITULO IV

TRASFONDO HISTORICO CULTURAL

Es cierto que los hagiógrafos escriben de cara a la Eternidad. Sus escritos van a tener un valor permanente. Sin embargo, al escribir ellos piensan sobre todo en aquellos tiempos inmediatos. Es decir, son libros correspondientes a una época, y están dirigidos a unos grupos sociales determinados, cuyos problemas e intereses se han de reflejar necesariamente en los libros que a ellos, en primer lugar, se dirigen. Cuadro: Desposorios V y SJ.

Por otro lado, los autores inspirados tienen en cuenta el modo de ser de los destinatarios inmediatos. Esto es, escriben para ser entendidos por quienes están en su mente y en su corazón cuando ellos se ponen a redactar. Por tanto si quieren hacerse entender, han escribir de manera inteligible para aquellos a los cuales escribe. De ahí que el modo de pensar, el modo de expresarse que tienen los hombres de la época en que los autores escriben, influyan a la hora de redactarse los documentos, porque si se escribiesen con otras categorías no los entenderían. Estas premisas son decisivas si queremos comprender hoy lo que los hagiógrafos dijeron entonces. Efectivamente, a la hora de hablar y a la hora de escribir hay un entorno cultural, hay unos pensamientos, hay unas corrientes ideológicas, hay unas categorías mentales que han de tenerse en cuenta si uno quiere comprender lo escrito. Además, es preciso conocer los modos de escribir de la época, los recursos de expresión escrita, los géneros literarios en uso. Film: Azul En este campo es imprescindible el estudio diacrónico, tal como establece el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* [404].

«Para la inteligencia global del Ev Jn, afirma Schnackenburg, es de la mayor importancia su trasfondo espiritual, el mundo de ideas en que tiene su origen» [405]. Prueba de esa importancia es que, en nuestros días, no hay cuestión más debatida que la de la relación del pensamiento de Juan con

---

[404] Cfr. I, B, 1ss.

[405] R.Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v.I, p.147. El tema de las posibles ideas subyacentes las estudia de la p.147 a 179.

las corrientes religiosas de su tiempo [406]. Durante bastante tiempo había dos posibilidades a la hora de señalar las áreas culturales que, de una forma o de otra, subyacen el IV Evangelio. La antigua alternativa, o helenismo o judaísmo, está superada, pues por un lado las líneas joánicas discurren por ambos campos, y por otra parte esos dos mundos se interpenetran con frecuencia de modo profundo [407]. Lo importante es detectar cuál sería la veta principal de influencia. Las respuestas son variadas y sujetas a revisión contínua dado el descubrimiento de nuevos textos, así como el estudio de la historia de las religiones [408].

Entre las dos corrientes culturales mencionadas, se puede situar el gnosticismo con toda su complejidad y derivaciones, dado sobre todo su carácter sincretista. Por ello lo colocamos entre el helenismo y el judaísmo, siguiendo un orden inverso de antigüedad a la hora de haber influído en la redacción del texto evangélico.

A. Helenismo

Comenzamos con el helenismo puesto que el IV Evangelio se redacta dentro de la esfera griega y, por tanto, hay unas dependencias, al menos literarias, ineludibles. Es un área cultural en la que podemos detectar tres corrientes diversas, aunque relacionadas más o menos entre sí: la filosofía griega, el judaísmo helénico y el hermetismo [409].

A.1 En cuanto a la filosofía griega, se dan en el IV Evangelio expresiones que parecen provenir del platonismo y del estoicismo. En efecto, los conceptos «arriba-abajo» (cfr. Jn 3,31), «espíritu-carne» (cfr. Jn 3,6; 6,63), «pan del cielo» y «agua de vida eterna» (cfr. Jn 6,32; 4,14) en contraposición del pan terreno y del agua natural, permiten recordar el pensamiento

[406] «Ai nostri giorni nessuna questione è più dibattuta di quella del raporto del pensiero di Giovanni con le correnti religiose del suo tempo» (I.De la Potterie, *L'Evangelo di San Giovanni*, en G.Rinaldi-P.Benedetti, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Broscia 1961, p.578).

[407] Cfr. S.Liebermann, *Hellenism in Jewis Palestine*, Nueva York 1950; L.Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh 1954; G.Quispel, *Jüdische Gnosis und jüdische Heterodoxie*, «Evangelische Theologie», 13(1953)354-361.

[408] Cfr. R.Schnackenburg, o.c., p.147. Sobre bibliografía en torno al tema de las influencias ideológicas en Jn ver E.Malatesta, *St.John's Gospel 1920-1965*, Roma 1967, pp.25-31; G.Van Belle, *Johannine Bibliography 1966-1985*, Leuven 1988, pp.53-104; R.Rábanos Espinosa-D.Muñoz León, *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis 1960-1986*, Madrid 1990, pp.289-307.

[409] Cfr.B.Prete en Varios, *Il Messagio della Salvezza. Opera giovannea e lettere cattoliche*, Turín 1978, v.VIII, p.103.

platónico, o ver una aplicación a nivel popular de la filosofía de Platón. En efecto, esta filosofía distingue entre el mundo de las ideas eternas que se encuentran en la mente divina, invisibles para el hombre, y el mundo de las apariencias que es el mundo visible de aquí abajo. El término ἀλήθεια, *alétheia*, verdad, sería un ejemplo patente [410].

Respecto al Λόγος, *Lógos*, algunos piensan que procede del estoicismo donde el Λόγος, *Lógos*, se identifica con el pensamiento de Dios que se encuentra en cada ser con el fin de guiarlo. Sin embargo, se trata de una concepción panteística [411]. De todas formas, los datos aportados se explicarían más bien por la presencia del judaísmo helénico, cuyo mejor representante es Filón de Alejandría por su síntesis entre ambas culturas. En especial, se considera que el Λόγος, *Lógos* es un concepto que Juan toma del alejandrino. Al mismo tiempo, las imágenes del IV Evangelio tomadas del Antiguo Testamento están presentes en los escritos de Filón (escala de Jacob, serpiente de bronce, visión de Abrahán). También el recurso al símbolo es común en ambos autores. Para Filón, Dios es la luz que se manifiesta directamente en su esplendor. Juan presenta a Cristo como luz del mundo que siendo luz divina da testimonio de sí mismo (cfr. Jn 8,12-14). También la imagen de la fuente de agua viva es usada por el alejandrino y por Juan (cfr. Jn 4,4,10.12), lo mismo ocurre con la imagen del pastor [412].

B.Prete piensa que la dependencia no directa sino a través del Antiguo Testamento que ambos utilizan. Filón recurre al Antiguo Testamento para ilustrar su filosofía, e incluso opina que en el Antiguo Testamento hay un sistema filosófico muy elaborado. Juan, en cambio, está muy lejos de interpretar el Antiguo Testamento en clave filosófica, limitándose en aplicar a Cristo de modo moderado los datos y las expresiones veterotestamentarias, sin detenerse como Filón a construir amplias y artificiosas alegorías [413]. También Schnackenburg admite ciertos contactos con el helenismo judaico, representado por Filón, «aunque se da una acusada diversidad de contenido» [414].

---

[410] Cfr. C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1960, p.170-178; I.De la Potterie, *La verità in S.Giovanni*, en Varios, *San Giovanni. Atti della XVII Settimana Biblica*, Brescia 1964, p.123-124; *La vérité dans Saint Jean*, Roma 1977, v.I, p.7ss.

[411] Cfr. C.K.Barret, *The Gospel according to St.John*, London 1955, p.28-30. R.E.Brown *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p.65.

[412] En C.H.Dodd, o.c., p.54-73 puede verse el tema más ampliamente desarrollado.

[413] Cfr. B.Prete, Varios, *Il Messagio della Salvezza. Opera giovannea e lettere cattoliche*, Turín 1978, v.VIII, p.98-100.

[414] R.Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v.I, p.153.

En relación al judaísmo helenístico, ante todo es preciso reconocer que si el helenismo influye en el judaísmo, también éste influye en aquel. La traducción de los LXX es, sin duda, un buen ejemplo de la interconfluencia de ambas culturas. Este mutuo influjo es muy importante para comprender el IV Evangelio. Cullmann observa que antes se estimaba que el influjo helénico en el IV Evangelio imponía una redacción tardía del mismo. En cambio hoy está claro que la interconexión helénico-judaica es mucho más antigua [415]. De todo se deduce que el helenismo del IV Evangelio procede del judaísmo-helénico.

En cuanto a los escritos herméticos, recordemos que este movimiento surge en Egipto en el s.II-III promovido por Hermes Trimegisto, sabio egipcio que es considerado como otro Hermes o como el dios Thoth. Toda la literatura hermética versa sobre astrología, magia y alquimia. Se trata de un sincretismo donde se mezclan elementos platónicos y estoicos, junto con tradiciones religiosas del antiguo oriente [416]. Según esta filosofía el hombre perfecto es aquel que posee el conocimiento de la verdad revelada por Dios.

En cuanto a la literatura hermética, Dodd opina que ambos campos, el del hermetismo y el joanneo, están inmersos en la misma atmósfera de la «religión suprema del helenismo» y de ahí los contactos. Braun, por su parte, estima que se da «una refundición secundaria desde una apologética anticristiana» [417]. En cuanto al Λόγος, *Lógos,* parece existir una cierta correspondencia con la cosmogonía hermética, pero al mismo tiempo se da una clara diferencia [418]. Señala también Schnacckenburg la proximidad en los términos usados, aunque «basta leer atentamente los tratados herméticos para poder apreciar una vez más la distancia del EvJn...» [419].

Por tanto, se da bastante similitud del IV Evangelio con los escritos herméticos. Como estos son posteriores a Juan, hay que pensar que éste influye en ellos y no al contrario, aunque se considera posible que las corrientes herméticas se fraguaran entre fines del s.I y principios del II,

---

415 Cfr. F.M.Braun, *L'arrière-fond du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, «Revue Biblique», 62(1955)5-44.

416 En el hermetismo hay una rama sapiente que trata de cuestiones filosóficas y teológicas, mientras que la rama popular se ocupa de la botánica, las piedras, los astros y en general de las ciencias ocultas; cfr. A.J.Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste*, París 1950, v.I, p.106 apunta a que la posible influencia derivaría del hermetismo sapiente o culto.

417 Ambos son citados por R.Schnackenburg, o.c., p.164.

418 Cfr. o.c., ib.

419 O.c., p.165.

explicándose así la presencia de las ideas y términos herméticos en nuestro evangelio [420]. B.Prete aporta una serie de ejemplos terminológicos que prueban la similitud lexical. También aquí es posible pensar en la mutua interdependencia de estos escritos con el Antiguo Testamento y las tradiciones bíblicas. A esta conclusión llega F.M.Braun [421]. Por tanto, las diferencias son notables, y términos como gnosis, misterio, demiurgo, tan característicos del hermetismo, son ignorados por Juan [422].

B. El gnosticismo

Nos detenemos ahora a considerar otro campo ideológico, el gnosticismo, que si no es propiamente coetáneo al IV Evangelio, sí se inicia en su tiempo y, por tanto, sus principios pueden estar presentes en la génesis de la obra joannea. El gnosticismo, opina B.Prete [423], es un término que tomamos en el sentido de un complejo amorfo de sistemas e interpretaciones religiosas, recordadas especialmente por Ireneo e Hipólito, o presentes en otros escritos del s.II. Son doctrinas, como es lógico, posteriores a Juan. En consecuencia hay que distinguir un gnosticismo cristiano y conocido por los Padres, y otro gnosticismo precristiano, aunque sea reconstruido por fuentes posteriores. Se puede admitir la existencia de un gnosticismo-judaico precristiano y otro gnosticismo-helénico precristiano [424].

Las características de ese gnosticismo precristiano son diversas [425]. En primer lugar tiene un carácter sincretista, es una mezcolanza de elementos míticos orientales, doctrina iránicas, ideas y filosofías griegas, amalgamando también elementos tomados del judaísmo y posteriormente del cristianismo. Se funda sobre todo en el dualismo metafísico que concibe la realidad como dividida en dos mundos separados y distantes: espíritu y materia, luz y tinieblas, bien y mal, lo de arriba y lo de abajo. El gnosticismo pone mediadores entre los dos mundos separados de forma que

420 Cfr. C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1960, p.34-35.50-51; F.M.Braun, *L'arrière-fond du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, «Revue Biblique», 62(1955)290-291.

421 Cfr. o.c., p.281.

422 Cfr. B.Prete, en Varios, *Il Messagio della Salvezza. Opera giovannea e lettere cattoliche*, Turín 1978, v.VIII, p.103.

423 Cfr. o.c., p.93.

424 Cfr. H.Jonas, *Lo gnosticismo*, Turín 1973, p.53.

425 Cfr. R.M.Grant, *Gnosticism and early Christianity*, New York 1959, sobre el problema del gnosticismo y los orígenes del Cristianismo. Para conocer los principios gnósticos sobre la teología, la cosmología, la escatología y la moral cfr. H.Jonas, o.c., p.62-67.

establece una relación entre ellos. Esos seres tienen diversos nombres y número según los diversos sistemas gnósticos. Son los eones, entre los que se encuentra el Λόγος, *Lógos*.

En esta perspectiva el gnosticismo elabora una doctrina de redención, posible sólo a través del conocimiento especulativo (la gnosis), la cual es una fuerza y energía que redime. El objeto principal de la gnosis son las realidades supercósmicas que están en alto, fuera de la materia. Su enseñanza tiene por finalidad indicar al hombre el modo de sustraerse a la materia y a las potencias del mal para estar preparado, para alcanzar las realidades superiores y la inmortalidad.

En cuanto al IV Evangelio se observa que hay en él dos órdenes de seres, los de arriba y los de abajo, a los que se refiere con los verbos subir y bajar (cfr. Jn 3,13; etc). Esos órdenes se designan con expresiones contrastantes como luz-tinieblas (cfr. Jn 1,5; 8,12; 12,46), espíritu-carne (cfr. Jn 3,5; 6,63). Entre esos órdenes se da una oposición irreductible (cfr. Jn 8,23). Según Bultmann, el desconocido autor de este Evangelio pertenece a un círculo oriental gnóstico, en el que dominan las ideas contenidas en las Odas de Salomón y en la literatura mandea y maniquea. Es en términos gnósticos como se expresa el autor en su visión cósmica, usando términos antitéticos como luz-tineblas, verdad-mentira, vida-muerte. Jesús aparece como el Revelador enviado del Padre y por el que el mundo de lo alto, el mundo de la verdad, de la luz y de la vida, irrumpe en el mundo de aquí abajo a fin de traerle la salvación por medio de la revelación [426]. También el estilo de los discursos tienen un marcado influjo de tipo gnóstico.

O.Cullmann reconoce la validez de algunas de esas observaciones, pero piensa que resultan con frecuencia muy problemáticas y que la verificación de esos detalles conducen a resultados contradictorios [427]. Bultmann defiende que las doctrinas gnósticas son desmitificadas y cristianizadas en el IV Evangelio. Así el evangelista admite el dualismo gnóstico, luz-tinieblas, pero no especula sobre el origen de las tinieblas y del mal como hacen los gnósticos [428].

Los discursos del IV Evangelio, dicen, son discursos gnósticos en los que Jesús afirma que es la luz que ha venido al mundo y el camino que lleva al Padre (cfr Jn 1,9; 8,12; 14,6). El IV evangelio fue muy usado por el gnosticismo cristiano. Así Tolomeo y Heraclion comentaron respectiva-

---

426 Cfr. P.H.Menoud, *Les études johanniques de Bultmann a Barrett*, en Varios, *L'évangile de Jean. Etudes et Problèmes*, Brujas 1958, p.20.

427 Cfr. O.Cullmann, *Le milieu johannique*, París 1976, p.43.

428 Cfr. R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Barcelona 1979, p.61s.

mente el Prólogo y el IV Evangelio [429]. Este gnosticismo cristiano presenta estrechas relaciones con expresiones joánicas, pero son radicalmente diversos en el plano teológico. Para los gnósticos la redención consiste en conducir las semillas de Dios en el pléroma, mientras que para Juan la redención es realizada por Cristo y conduce a la unidad de los hijos de Dios [430].

La valoración de estos datos por los críticos es diversa. Algunos estiman que se trata de una dependencia real y un condicionamiento directo del gnosticismo precristiano sobre Juan. Otros dicen que los datos gnósticos reflejan el clima religioso en que vivían el evangelista y sus lectores. Esos datos, sin embargo, han influido de modo diferente en el IV Evangelio y en los gnósticos cristianos, como se puede constatar confrontando los textos joánicos con los gnósticos. Así lo defiende Dodd [431]. Wikenhauser se mueve en la misma línea y estima que se trata más bien de una similitud terminológica [432].

Otros estudiosos estiman que esa dependencia del gnosticismo cristiano es muy frágil, ya que las expresiones que pudieran apoyar esa hipótesis pueden derivar de las reflexiones de los autores del Antiguo Testamento sobre la Sabiduría, así como del pensamiento presente en los escritos de Qumrán, particularmente en lo que concierne al dualismo [433]. En cuanto a los escritos mandeos que Bultmann quiere ver en el substrato joánico hay que reconocer que se dan elementos que lo justifican [434]. No obstante, es una tesis insostenible si se tiene en cuenta que los escritos mandeos, tal como nos han llegado, no se remontan más allá del s.VII y, por tanto, mal han podido influir en un escrito anterior [435].

En este mismo campo gnóstico se suele encuadrar la literatura mandea, aunque tenga algunas características propias. Ya W.Bauer en su comentario de los años treinta recurría a estos escritos para detectar el fondo ideo-

---

[429] Cfr. C.H.Dodd, *La interpretación del cuarto evangelio,* Madrid 1978, p.113.

[430] Cfr. B.Prete, Varios, *Il Messagio della Salvezza. Opera giovannea e lettere cattoliche,* Turín 1978, v.VIII, p.93-94.

[431] Declara que en Juan los elementos gnósticos «belong to the general climate of religious thougth in which the Fourth Evangelist and his readers lived» (o.c., p.103, citado por B.Prete, o.c., p.95).

[432] Cfr. A.Wikenhauser, *Einleitung in das Neuen Testament*, Friburgo 1973, p.332.

[433] Cfr. R.E.Brown, *El evangelio según Juan*, Madrid 1979, p.63.

[434] H.Jonas da una lista de términos mandeos comunes con Jn en o.c., p.114-115.

[435] Esto es lo que dice B.Prete: «...ma la loro posizione è inaccettabile, perché gli scritti dei Mandei, nella forma in cui ci sono pervenuti, risalgono al VII-VIII secolo e quindi risentino delle travagliate vicende della setta...» (B.Prete, Varios, *Il Messagio della Salvezza. Opera giovannea e lettere cattoliche*, v.VIII, p.96

lógico joánico. Bultmann repite y amplía dicha teoría a lo largo de su comentario. E.Percy rebate a fondo y con cierta rudeza esa opinión [436]. Para él los ejemplos aducidos, «luz-tinieblas» o «verdad-mentira», tienen en Juan otro significado y se pueden explicar por presupuestos del judaísmo tardío y del cristianismo primitivo [437]. Lo mismo ocurre con la figura del Redentor o de la redención [438]. También se refiere al dualismo mandeo y el joánico, para sostener que éste difiere de aquel, más radical y sistemático que el joánico [439]. Se detiene en el término ἀλήθεια, *alétheia* que, aunque tiene análogas funciones salvíficas, está ligado al revelador y salvador, Cristo, de modo muy distinto [440]. El estudio del revelador que trae la redención lo estudia en un amplio excursus [441]. Aquí se limita a decir que es del todo inverosímil que Juan haya tomado de los mandeos su concepción cristológica. Se podría admitir que tiene un valor par el conocimiento de la pregnosis cristiana, pero «difícilmente un trasfondo inmediato para el EvJn» [442]. Como prueba decisiva aduce el uso que hace Juan del título «Hijo del hombre», ausente en los escritos mandeos [443]. Termina refiriéndose a la literatura gnóstico-cristiana sugiriendo que más que influir esos escritos en Juan, ha sido éste el que ha influído en ellos [444]. Schnackenburg se refiere también a los escritos de Nag-Hammadi *El Evangelio de la Verdad* y *El apócrifo de Juan*. Termina diciendo que está claro que «no se puede alegar la literatura gnóstica cristiana para explicar por ella imágenes y cursos de ideas del EvJn...» [445].

Por tanto, aparte de las cuestiones referentes al lenguaje y el estilo, tampoco es admisible esa influencia ideológica que Bultmann atribuye al gnosticismo sobre el Evangelio de S.Juan. Así lo demuestra ampliamente C.H.Dodd al indagar sobre el subsuelo doctrinal del texto joanneo. Rechaza la influencia del mandeismo, cuyos escritos son más bien tardíos. Minimiza también la influencia del gnosticismo, considerando que ni el dualismo de Juan, ni la figura del Salvador o la noción de la salvación son propiamente gnósticas [446]. Según Dodd el IV Evangelio depende más bien del

[436] Cfr. *Untersuchungen über den Ursprung der johannischen Theologie*, Lund 1939.
[437] Cfr. o.c., p.13-143.
[438] Cfr. o.c., p.290s y 305-346.
[439] Cfr. R.Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v.I, p.167.
[440] Cfr. o.c., p.168.
[441] Cfr. o.c., p.470-485.
[442] O.c., p.169.
[443] Cfr. o.c., ib.
[444] Cfr. o.c., p.171.
[445] O.c., p.176.
[446] Cfr. *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, en su primera parte.

judaismo rabínico, de Filón y de los escritos del hermetismo, al lado de las tradiciones cristianas. F.M.Braun está de acuerdo con la originalidad de S.Juan respecto al gnosticismo, y no admite como definitiva la dependencia del hermetismo. Hay ciertas expresiones similares, pero eso se puede explicar por el afán apostólico de nuestro autor, que se dirige al entorno de su época en un lenguaje asequible, aun cuando la doctrina que les predica sea totalmente nueva [447].

Tampoco C.K.Barret reconoce el gnosticismo como cuna del IV Evangelio, acercándose más a Dodd, aunque admitiendo una clara presencia del Antiguo Testamento, así como de la literatura apocalíptica y las enseñanzas rabínicas [448]. Strathmann piensa que las corrientes del helenismo y del gnosticismo tienen una presencia mínima en el IV Evangelio, cuyo autor se ha limitado a usar sus imágenes y medios de expresión, pero nada más [449]. M. E. Boismard tampoco admite el gnosticismo que Bultmann ve en el texto, inclinándose sobre todo por el Antiguo Testamento como fuente principal [450]. Por último nos referimos al comentario, casi enciclopédico, de R.Schnackenburg [451] donde de forma contínua se van haciendo referencias a la tesis de Bultmann, aportando los datos que contradicen sus conclusiones [452].

C. Judaísmo

1º. Escritos rabínicos

El tercer campo donde el IV Evangelio ha podido encontrar su propio subsuelo es el judaísmo con sus diferentes manifestaciones, de las que destacamos el rabinismo, escritos de Qumrán y Antiguo Testamento [453]. En

---

447 Cfr. *Hermetisme et Johannisme*, «Revue Tomiste», (1955) 22-42; 259-299.

448 Cfr. *The Gospel According to St.John*, Londres 1955, p.22-23.

449 Cfr. *Das Evangelium nach Johannes*, Gotinga 1951, p.10-14.

450 Cfr. *Le prologue de saint Jean*, París 1953, p.109s.; *Du baptême à Cana*, París 1956, p.39.

451 Cfr. R.Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, t.I-IV, Barcelona 1980 y 1987.

452 Cfr. A.García-Moreno, *Cuestiones sobre los escritos de San Juan*, «Theologica», 18(1984)8-10. En este artículo se hace una amplia recensión a los tres primeros tomos del comentario de Schnckenburg, antes citado. El tomo IV también lo hemos recensionado en «Scripta Theologica», 21(1989)306-310. La recogemos en el Excursus final, dedicado a la Bibliografía.

453 No estamos por tanto ante un bloque compacto, sino ante una cultura polivalente de ricos contrastes doctrinales y morales Así lo explica R.E.Brown, *The Gospel according to John*, New York 1966, p. LIX: «This judaism was far from monolitic, and it's very diversity helps to explain differents aspects of Johannine thougt».

general, es aquí donde está el humus joánico. En efecto, aunque en ocasiones su terminología tiene tintes helénicos, su doctrina está enraizada en el judaísmo [454]. Respecto al rabinismo digamos, ante todo, que éste representa la herencia genuina y sagrada del Antiguo Testamento. Se interesa por las normas prácticas y jurídicas, la casuística y los métodos exegéticos. La Mishná, el Talmud y los midrashím son los escritos donde se contiene todo ese mundo del rabinismo. Es verdad que algunos de esos aspectos aparecen en el IV Evangelio para ser ridiculizados por los extremos a que habían llegado, lo mismo que ocurre en los sinópticos (cfr. Jn 5,10.31ss.; 7,51; 8,17). Sin embargo, la similitud se percibe en algunas formas dialécticas (cfr. Jn 1,51; 7,22; 8,56; 10,32-36), así como en ciertas convicciones del judaísmo rabínico (cfr. Jn 9,17-21.24-28).

Ya en 1902 A.Schlatter encontraba una relación de nuestro Evangelio con el Midrasch, detectando numerosos hebraismos que sugieren el origen palestino del autor del IV Evangelio [455]. Por su parte, C.F.Burney realiza un análisis filológico detallado y defiende que el texto actual sería una traducción de un original arameo [456]. En el mismo sentido se pronuncian C.C.Torrey [457], J.de Zwaan [458] y M. Black [459]. Más tarde, K.Beyer ha llegado a resultados similares, en un estudio sobre las semejanzas del texto evangélico con los escritos de Qumrán [460]. Quizá es demasiado decir que el IV Evangelio sea una traducción del arameo, ya que los arameismos se pueden explicar a menudo por el uso del griego común, la *koiné*, o del griego de los LXX, muy próximos al hebreo. Sin embargo, es indudable que esos datos prueban que el autor es de origen hebreo [461].

C.H.Dodd apunta tres aspectos del judaísmo rabínico presentes de alguna forma en S.Juan: la idea de la Toráh, la concepción del Mesías, y el

---

454 Así dice I.De la Potterie: «Le sue nozioni restano senza dubbio fondamentalmente giudaiche, ma hanno ricevuto una colorazione nuova in quello ambiente d'Asia minore dove egli visse così a lungo. Tuttavia egli fu molto prudente in questa preoccupazione di adattamento; mai egli usa il termine tanto equivoco de 'gnosi'; e si oppone apertamente alle tendenze pregnostique nelle sue chiese, come l'eresia di Cerinto e il docetismo» (*L'Evangelo di San Giovanni*, en G.Rinaldi-P.Benedetti, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1961, p.579).

455 Cfr. A.Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten*, Gütersloh 1902.

456 Cfr. C.F.Burney, *The aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922.

457 Cfr. *The aramic origine of the Gospel of John, «The Harvard Theological Review»*, (1923)305ss.

458 Cfr. *Jonh wrote in Aramaic*, «Journal of Biblical Literature», (1938)155ss.

459 Cfr. *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*, 1954.

460 Cfr. K.Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament I*, 1962, p.17s.

461 Cfr. O.Cullmann, *Le milieu johannique*, París 1976, p.45.

nombre de Dios [462]. En cuanto al primer punto, Dodd observa que San Juan usa el término griego νόμος, *nómos* en el mismo sentido que los LXX, comprendiendo toda la Escritura, tanto los textos legislativos como los referentes a la revelación, siempre con una valor religioso y no filosófico de ley moral como sucede en los griegos. Respecto al Mesías, Juan refleja la creencia judía de que estaría escondido y permanecería desconocido hasta el día establecido por Dios para su manifestación (cfr. Jn 7,27). En cuanto al nombre de Dios, los rabinos estimaban que era desconocido en el tiempo presente y revelado en la época futura (cfr. Jn 17,6.26). La expresión «yo soy» (אני הוא, *'ani hu'*, en hebreo y ἐγώ εἰμι, *egó eimi*) era una referencia a Dios según el rabinismo (cfr. Is 43,10; 45,18; 52,6). Ello explica el sentido que tiene en el IV Evangelio al aplicarlo a Jesucristo (cfr. Jn 8,28; 13,19; etc). Sobre la influencia o presencia de la liturgia de la sinagoga tenemos la opinión de Guilding y de Borgen [463]. R.Schanckenburg estudia algunos puntos de contacto con dicho rabinismo judío [464]. Cita a P. Billerbeck [465] y A.Schlatter [466] que reunieron bastantes datos sobre esta cuestión. Concluye que el IV Evangelio refleja más bien el judaísmo posterior a la destrucción del Templo que el de la época de Cristo. Más importancia da Schnackenburg a las relaciones con la literatura targúmica y haggádica del judaísmo [467].

---

[462] Citado por B.Prete, en Varios, *Il Messagio della Salvezza. Opera giovannea e lettere cattoliche*, Turín 1978, v.VIII, p.105.

[463] Cfr. R.E.Brown, *El evangelio de Juan*, Madrid 1979, p. 69-70. A.García-Moreno, *En torno al derash en el IV Evangelio*, «Scripta Theologica», 25(1993)33-48. *El culto en la génesis del IV Evangelio*, en Varios, *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D.José María Casciaro*, Pamplona 1994, pp.763ss.

[464] Cfr. R.Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v.I, p.154s.

[465] *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich 1922-1928, v.II.

[466] *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart 1948.

[467] Cita entre otros a M.McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma 1966; P.Borgen, *Bread from Heaven*, Leyden 1965; Id., *Observations on the Character of the Prologue of John*, «New Testament Studies», 16(1969-1970)288-295; C.K.Barret, *Das Johannesevangelium und da Judentum*, Stuttgart 1970. Es de justicia citar los diversos trabajos de D. Muñoz León en los que defiende con sólida argumetación «el enraizamiento bíblico-targúmico del Cuarto Evangelio» (*¿Es el apóstol Juan el Discípulo amado?*, «Estudios Bíblicos», 45(1987)437).

C.2 *2º. Escritos de Qumrán*

Sobre Qumrán y el IV Evangelio se ha publicado mucho, y se sigue publicando [468], ya que sus escritos son otra área de posible influencia pues, aunque en general son muy anteriores al IV Evangelio, en éste se encuentran elementos que recuerdan la doctrina y léxico de los esenios, en especial la de los libros *La Regla de la Comunidad* (1QS), el de los *Himnos* (1QH), *La guerra de los hijos de la luz* (1QM) o el *Documento Sadoquita* (CD) En cuanto al vocabulario hay expresiones idénticas: *hijos de la luz* [469], *caminar en las tinieblas* [470], *hacer la verdad* [471]; *obras de Dios* [472], *cólera de Dios* [473], *testigos de la verdad* [474], *vida eterna* [475].

En relación con las ideas filosóficas o teológicas, tenemos en primer lugar el dualismo que supone en los esenios la existencia de dos seres creados por Dios, el príncipe de la luz, llamado espíritu santo y el espíritu de verdad, y el príncipe de las tinieblas, llamado espíritu de perversidad o de la mentira [476]. Son dos seres en lucha contínua hasta el fin de los tiempos cuando serán exterminados los hijos de las tinieblas [477]. En el IV Evangelio se habla del «príncipe de este mundo» y se afirma que Jesús es la luz que abate a las, tinieblas (cfr Jn 1,4-5.9), se habla de que los hombres

---

468 Cfr. Sobre bibliografía en torno al tema de las influencias ideológicas en Jn ver E.Malatesta, *St.John's Gospel 1920-1965*, Roma 1967, pp.25-31; G.Van Belle, *Johannine Bibliography 1966-1985*, Leuven 1988,p.105-114; Rábanos Espinosa-D.Muñoz León, *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis 1960-1986*, Madrid 1990, pp.289-307. Podemos destacar F.M.Braun, *L'arrière-fond du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, «Revue Biblique», 62(1955)5-44; R.E.Brown, *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles*, «The Catholic Biblical Quarterly», 17(1955) 403-419; W.F.Albright, *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St.John*, Fs.C.H.Dodd, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge 1956, pp.153-171. R.E. Murphy, *The Dead Sea Scrolls*, «The Catholic Biblical Quarterly», 18(1956)263-272. R.E.Brown, *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel: A comparation in thougth and expression*, en M.J.Taylor, *Companion to John*, Staten Islan NT 1977, pp.69-90, 274-275. J.H. Charlesworth (ed.), *John and Qumran*, Londres 1972 (con colaboraciones de M.E. Boismard, R.E. Brown, J.L.Price, G.Quispel, etc.). A.Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba-Madrid 1991, pp.169-174.

469 Cfr. Jn 12,36/1QSI,9; III,24.

470 Cfr. Jn 12,35 /1QS III,21; 1QM III,12.

471 Cfr. Jn 3,21/1QS I,25; V,3; VII,2.

472 Cfr. Jn 6,28-29/1QS V,4.

473 Cfr. Jn 6, 36; 1QS IV,12.

474 Cfr. Jn 5,33; 1QS VIII,6.

475 Cfr. Jn 17,3; 1QS IX,35.

476 Cfr. 1QS III,18-25.

477 Cfr. 1Qs I,10; L.Moraldi, *I manoscritti di Qumran* , Torino 1971, pp.141-146.

tienen que elegir entre la luz o las tinieblas (cfr. Jn 3,19-21), o que el Espíritu de verdad morará en los discípulos (cfr. Jn 14,17) y que a ellos el Espíritu Santo se lo enseñará todo (cfr.Jn 14,26). También se habla de hacer la verdad y de venir a la luz (cfr. Jn 3,21) y de quienes han preferido las tinieblas a la luz, la mentira a la verdad (cfr. Jn 3,19; 8,12.45).

Ese dualismo de los escritos de Qumrán está ausente en el Antiguo Testamento, aunque si está presente en escritos apócrifos, como *Los testamentos de los doce patriarcas*. Otros se inclinan por los escritos mitológicos de Zurvan en Irán, del s.IV a.C. [478]. De todos modos entre el dualismo de Qumrán y el de San Juan hay notorias diferencias: el de Qumrán es un dualismo metafísico, mientras en Juan es soteriológico y ético. En Juan no se da una lucha cósmica sino una lucha entre el Cristo y el mundo. Al estudiar este tema, Schnackenburg estima que no es posible pensar en un influjo directo sobre Juan, y las coincidencias se pueden explicar por un campo común de concepciones derivadas del judaísmo tardío. Por otro lado, señala que no hay ningún paralelo con el contraste que Juan señala entre vida y muerte [479].

Los binomios arriba-abajo, terrestre-celeste, Dios-mundo (cfr. Jn 3,1-16s; 8,23; 13,1; 16,28; 17,15s.25) no están más desarrollados en Qumrán que en otros escritos judíos tardíos, concretamente en la apocalíptica. En cuanto al contraste servidumbre-libertad no se puede aducir ningún paralelo. Quizá el binomio más similar en Qumrán y Juan es el de la luz y las tinieblas. «Por lo demás existen profundas diferencias resultantes de la fe en Cristo y de su doctrina de la salvación» [480].

En cuanto a la doctrina sobre el espíritu hay marcados contactos entre ambos campos: estar uno lleno del espíritu divino, acceder a Dios «en espíritu y verdad», etc. «Pero si se mira más hondo, dice Schnackenburg, la doctrina del espíritu en Qumrán es en realidad marcadamente distinta de la joánica» [481]. También en la actividad del espíritu se observa una diversidad. En Qumrán el espíritu da una nueva inteligencia de la escritura, descubre sus misterios. En Juan «el espíritu de la verdad» (el Paráclito) «enseña», «recuerda» y aclara las palabras de Cristo (cfr. Jn 14,26; 16,13), hace de testigo (cfr. 1 Jn 5,6) en servicio de la salvación en la Iglesia y respecto del mundo.

---

[478] Cfr. J.H.Charlsworth, *A critical Comparison of the Dualism in I QS III,13-IV,26 and the «Dualism» contained in the Fourth Gospel*, «New Testament Studies», 15(1968-1969)400-401.

[479] Cfr. o.c., p.158s.

[480] O.c., p.160.

[481] O.c., p.161.

Estas profundas diferencias muestran suficientemente que sólo hay analogías formales y como en raíz, mientras que la doctrina joánica del espíritu es algo completamente nuevo. Por otra parte también el trasfondo judío común da pie a ciertas aproximaciones. Podemos concluir que, aun admitiendo puntos de estrecha confluencia entre Qumrán y Juan, «resulta difícil probar un préstamo directo de ideas qumránicas» [482].

Otro punto de cercanía entre ambos espacios literarios está en el determinismo. Según Qumrán Dios, creador de todo, establece lo que se refiere a las cosas antes de que vengan a la existencia y luego los seres cumplen lo determinado [483]. En San Juan se dan afirmaciones de cierta perspectiva determinista, (cfr. Jn 6,37.44.65; 17,2) donde se acentúa la voluntad del Padre que actúa sobre todos. Sin embargo se trata de un determinismo moderado y nunca absoluto o predestinacionista como el de Qumrán [484]. Por otro lado a menudo se habla de la parte que le toca al hombre en su propia salvación al indicar que debe seguir, escuchar y creer en Cristo.

Un rasgo común entre Qumrán y Juan está en la importancia del amor, de la unión, de la solidaridad que ha de existir entre los miembros de la comunidad [485]. De todos modos, de nuevo vemos la diferencia existe si tenemos en cuenta que la *Regla de la Comunidad* habla del odio a los que no pertenecen a la comunidad esenia.

Se dan diversas explicaciones a estos datos de similitud y diferencias. Unos estiman que no se puede hablar de una dependencia propiamente dicha, sino simplemente de un conocimiento por parte del evangelista del pensamiento de los de Qumrán. Otros recurren al influjo que ambos campos han recibido del judaísmo anterior. Hay quienes, basados en diferencias de fondo, no admiten relación alguna entre ellos. Algunos críticos insisten en que ningún otro campo está tan cerca del IV Evangelio como el de Qumrán. Por fin otros estiman que no se pueden negar las relaciones que se dan y, por tanto, admiten el influjo directo de Qumrán sobre Juan, aun cuando este mantenga su personalidad y refleje sobre todo su fe en Cristo.

Braun, Cullmann y Brown consideran probable que el contacto le venga a través del Bautista, cuyas relaciones con los de Qumrán son verosímiles y muy posibles. Durante el tiempo en que Juan fue discípulo del Precursor de Cristo es probable que conociera a los monjes del desierto.

---

482 R.Schnackenburg, o.c., p.162.

483 Cfr. 1QS III,15-16.

484 Cfr. B.Prete, o.c., p.110.

485 Cfr. 1QS I,11ss.; II,24; V,1-6.25; VI,18ss.; VIII,2; X,26; CD VII,20. Jn 13,34-35; 15,12. 17.

Otros se limitan a decir que Juan conoció el libro de la *Regla de la Comunidad* o a un esenio del que tuvo noticia del mundo qumránico. Son elucubraciones que no sirven para determinar con certeza las causas históricas de las similitudes [486].

3º. Antiguo Testamento

En relación con el Antiguo Testamento hay una constante referencia y dependencia en el IV Evangelio, aunque no se cite de forma explícita con tanta frecuencia como en otros escritos, por ejemplo en el evangelio de S.Mateo. Westcott-Hort indican 27 citas para Jn, 70 para Mc, 109 para Lc y 124 para Mt [487]. S.Juan se apoya en las grandes tradiciones del Antiguo Testamento, aun cuando va más al aspecto formal que al material, al espíritu que a la letra, alude y evoca las grandes tradiciones históricas [488]. Se destaca el tema del Exodo a través del agua y el pan, del maná y la fuente de agua viva (cfr. Jn 6,31; 7,38; Ex 17,6 y 16,15), de la serpiente de bronce (cfr. Jn 3,14; Nm 21,9). A menudo se recuerda, clara o veladamente, la figura de Moisés y su gesta (cfr. Jn 1,14.17; 5,46; 6,30; etc.).

Los profetas están presentes de modo especial en el lenguaje, así como la importancia de los símbolos. Para Juan Jesús de Nazaret es el Mesías, el Siervo de Yahwéh, el Rey de Israel, el Profeta, títulos todos que evocan la visión cristológica del profetismo veterotestamentario. Respecto a los salmos podemos afirmar que de cuando en cuando se oye el eco de su melodía y de sus versos, como por ejemplo en la alegoría de la vid o en la figura entrañable del buen pastor (cfr. Jn 15,1-8; 10,1-16). Dentro del campo de los libros sapienciales, es muy importante el referente a la Sabiduría, con toda la doctrina de su personificación y su papel en la creación y en la vida del hombre. Baste recordar el papel de la מאמרא, *Menrá*, el Λόγος, *Lógos*, en la creación y revelación (cfr. Jn 1,1-18; Pr 8,22-30), o en la invitación de Cristo, similar a la formulada por la Sabiduría, para que venga a El todo el que tenga hambre o sed (cfr. Jn 6,35; Pr 9,5). Aparte de esas evocaciones y recuerdos del Antiguo Testamento, tenemos las citas explícitas (cfr. Jn 1,23/

486 Cfr. B.Prete, o.c., p.112.

487 Cfr. R.E.Brown, o.c., p.68.

488 En esta línea se mueven algunos importante exégetas franceses (cfr. M.E.Boismard, *Le prologue de Saint Jean*, París 1953; *De baptême à Cana*, París 1956; A.Feuillet, *Etudes Johanniques*, París 1962; F.M.Braun, *Jean le théologien*, v.II: *Les grandes traditions d'Israle et l'accord des Ecritures selon le quatrième Evangile*, París 1964). J.Mateos, *El evangelio de Juan. Origen, forma y función*, en A.Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo*, Córdoba-Madrid 1993, p.222.

Is 40,3; Jn 1,51/Gn 28,12; Jn 2,17/Sal 69,10) en las que, de modo particular, se pone de relieve el *midrásh* de cumplimiento por superación que en Jesús se realiza [489].

Consideramos, por tanto, que es en el Antiguo Testamento donde están las raíces del IV Evangelio, de sus tradiciones, profecías y promesas de donde arranca todo el relato joánico, hasta el punto de que «sin el fundamento y el apoyo del AT es inconcebible este evangelio» [490]. Así, pues, a la luz de las antiguas escrituras y bajo la acción decisiva del Espíritu nos desvela el Discípulo amado, de modo profundo y apasionado, el Misterio de la Redención, la cercanía entrañable y palpitante del Verbo hecho carne. Juan es el último de los hagiógrafos, el último profeta, el eslabón que cierra la Revelación escrita, el remate formidable de cuanto a lo largo de los tiempos Dios dijo a los hombres. Por eso sus escritos brotan del precioso humus veterotestamentario, nacen del pasado y lo continúa, viven un presente de dolor y de gozo, pero al mismo tiempo se abren hacia el futuro, el tiempo de la Iglesia que sólo terminará al fin de los siglos.

EXCURSUS III

EN TORNO AL DERASH EN EL IV EVANGELIO [491]

Hace unos años, en Abril de 1984, durante el VII Simposio Internacional de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, hubo una mesa redonda en torno a una ponencia de M.Pérez en la que se dijo que no se podía entender el Nuevo Testamento si no se conocía el método deráshico y la interpretación midráshica. Intervine entonces considerando que decir aquello era exagerado. De admitirlo llegaríamos a la conclusión de que todos los exégetas antiguos, incluídos los Padres y Doctores de la Iglesia, no entendieron ni supieron interpretar correctamente los libros sagrados. Lo cual era un claro despropósito [492].

Quizá no debió sorprenderme, como si fuera una novedad, dar tanta importacia a la cuestión, cuando en realidad ya hacía mucho tiempo, antes de los años cincuenta, que se venía mirando con interés hacia los escritos coétaneos a la redacción del Nuevo Testamento, así como a los métodos

---

489 Cfr. A.García-Moreno, *En torno al derásh en el IV Evangelio*, «Scripta Theologica», 25(1993)33-48. Ver el Excursus III.

490 R.Schnackenburg, o.c., p.152.

491 Este trabajo, como he dicho, se publicó en «Scripta Theologica», 25(1993)32-48.

492 Cfr. Varios, *Biblia y hermeneútica*, Pamplona 1986.

rabínicos de interpretación [493]. Uno de los más insignes especialistas en este campo, A.Díez Macho, escribía: «no podremos hacer exégesis científica de los dos Testamentos sin conocer a fondo el derás, la hermenéutica judía antigua, sus presupuestos y sus extraños procedimientos» [494]. Esto me parece más razonable y más exacto. Es decir, una exégesis científica actual exige el conocimiento de los datos que hoy poseemos. Pero ello no quiere decir que sin estos medios no se haya podido interpretar el Nuevo Testamento. También conviene recordar la observación que hace al respecto De la Potterie cuando advierte que ciertos círculos se inclinan a volver al medio judaico, de donde han surgido los evangelios, para establecer una exégesis «judía». En contra de esa postura considera que no se debe ser demasiado ingenuos. Es interesante, desde una cierta perspectiva, una lectura judía del Evangelio, pero sólo como punto de partida.

Con Jesucristo algo totalmente nuevo se ha iniciado. Quienes no van más allá de la exégesis rabínica no son cristianos, sigue diciendo De la Potterie. «Dominus totam novitatem attulit semetipsum afferens», afirmaba S.Ireneo [495]. Por su parte R.Guardini lo decía así: «Jesus ist der absolute Anfang», Jesús es el Comienzo absoluto [496]. Si uno acepta la Encarnación, uno admite que en la historia ha tomado tierra una intervención vertical, que no será esclarecida sólo por el pasado, precisamente porque es una ingerencia de los trascendente en la historia.

Pero esa «ingerencia», sin olvidar la vertiente trascedente, se ha realizado en el tiempo y de acuerdo a las costumbres y modo de los hombres, de unos hombres concretos que en nuestro caso son los habitantes de la provincia romana llamada Palestina. Por ello es necesario volver a esa época.

---

[493] Hace casi cuarenta años escribía R.Bloch: «Que pour toute étude sérieuse du Nouveau Testament et des origins chrétiennes la connaissance du milieu juif contemporain, de sa littérature, de ses traditions, de ses courants d'idées, etc., soit indispensable, voilà qui est théoriquement admis et répété à l'envi par tous, on peu s'en faut, depuis des dizaines d'annés», («Recherches de Science Religieuse», 43(1955)195). Diez años después, R.Le Déaut repetía la misma idea (Cfr. *Tradition juive et exégèse chrétienne*, en «Jalones de la Historia de la Salvación en el Antiguo Testamento». XXVI Semana Bíblica Española-Coloquio bíblico internacional. Madrid, C.S.I.C., 1965, II, p.7.) J.Luzárraga decía que «el estudio de este método (el rabínico) de pensamiento e interpretación es, pues, esencial al estudio exegético, cuando se trata de comprender la mente del autor inspirado, formado en las sinagogas judías» (*Principios hemenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo*, «Estudios Bíblicos», 30(1971)179). En el mismo sentido se pronuncia A.Del Agua Pérez, *El método midráshico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Madrid 1985, p.30.

[494] *Derás y exégesis del Nuevo Testamento*, «Sefarad», 35 (1975) 41.

[495] *Adversus haereses*, IV,34,1. SC, 100,846.

[496] Cfr. I.De la Potterie, *La pasion de Jésus selon S.Jean*, París 1988, p.207.

Desde luego no se puede admitir que el Nuevo Testamento sea un Midrash como se ha llegado a decir [497]. Eso daría una falsa idea, pues no es un midrásh en el sentido del género literario a que se aplica este término. En efecto no se trata de un comentario al texto bíblico ni tampoco es una traducción del Antiguo Testamento, ni es un midrásh Pesher ya que no es un comentario a los textos antiguos bíblicos con aplicaciones a la comunidad, y mucho menos es un comentario alegórico al estilo del apócrifo del Génesis. Es verdad que si se entiende el Midrásh como un escrito que reconoce al Antiguo Testamento y lo aplica, el Nuevo Testamento sería un Midrásh, pero es una noción tan vaga que se podría aplicar a la Suma Teológica o a la Divina Comedia. «En conjunto, pues, -sigue diciendo Muñoz León- creemos que la calificación del N.T. como Midrásh no es acertada o al menos resulta equívoca, principalmente porque el N.T. no intenta comentar el A.T. sino confirmar la proclamación del Evangelio como conforme a las escrituras. De ahí nuestra preferencia por el término Derás» [498]. Los hagiógrafos cristianos ven el Antiguo Testamento como el conjunto de escritos sagrados que hablan de Cristo, y lo que tratan de hacer es comprobar como en Jesús se cumplen y realizan las promesas y vaticinios antiguos. «La búsqueda de las Escrituras cumplidas en Cristo que es el objeto del Derás neotestamentario tiene como finalidad y resultados el conocimiento más profundo del acontecimiento redentor» [499].

Por tanto, el concepto de cumplimiento es fundamental en el derásh neotestamentario. Es lo que lo diferencia del derásh judío. Este es un comentario a los libros del Antiguo Testamento, mientras que los escritos neotestamentarios sostienen que cuanto se dijo en la Ley y los profetas se

---

[497] Así R.Gordis (cfr.«Catholic Biblical Quarterly», 33(1971)97-100) sostiene que el NT, es como un midrash, o según la terminología de Qumrán un *peser*, es decir una interpretación del Antiguo Testamento en función de los dichos y hechos de Jesús. También J.W.Doeve, (cfr. *Le rôle de la tradition orale*, p.78, en *La formation des Evangiles* (Recherches Bibliques II), Louvain 1975), afirma que los evangelios, al igual que los midrashim, se presentan como ensayos de interpretación de la Escrituras. También dice (cfr. o.c., p.70-74) que el midrash cristiano se hacia incorporando los hechos y aplicaciones cristianas en las lecturas de los libros santos según el orden en que se leían. En ese sentido se pronuncia también Guilding. Muñoz León opina que eso es posible pero «lo normal ha debido ser que la proclamación del cumplimiento haya servido de centro de interés para la búsqueda, lectura y comentario de los lugares bíblicos.» (*Derás. Los caminos y sentido de la Palabra divina en la Escritura*, Madrid 1987, p.262)

[498] O.c., p.263.

[499] O.c., p.539.

realiza y cumple en Jesucristo [500]. El Reino que predica Cristo realiza lo anunciado y prometido por los antiguos profetas. Por ello es preciso el recurso al Antiguo Testamento y ello según la hermeneútica judía que es la empleada por los primeros cristianos, judíos en inmensa mayoría [501]. No obstante, las huellas de la halakáh o la hagadá hebreas no son una mera repetición o una simple prolongación, «mais toujours d'*acomplissement*», sino siempre de un cumplimiento [502]. También se ha llamado derásh confirmativo pues, en definitiva, de lo que se trata es de comprobar como el acontecimiento Cristo está confirmado en el Antiguo Testamento. Por eso también se ha dicho que es un derash selectivo ya que selecciona aquellos pasajes que de modo más claro hablan de Jesucristo, en el que se actualiza cuanto se predijo antiguamente [503]. Por eso «el contenido del Derásh neotestamentario es radicalmente de *cumplimiento mesiánico*. Esa es su característica fundamental» [504]. Es aquí donde se justifica y explica el interés por los estudios de la exégesis judía, sobre todo a la hora de interpretar el IV Evangelio, el más cercano a la literatura deráshica y también a la apocalíptica judía.

Como muestrario somero de cuanto acabamos de decir, nos vamos a fijar en algunos pasajes de la primera sección [505] del Libro de los Signos, o parte primera del Evangelio según San Juan, donde se destaca el cumpliento de lo antiguo mediante realidades nuevas que, sin un rompimiento radical con lo anterior, presentan una clara novedad, un cumplimiento no sólo por sustitución, sino también por plenitud y superación.

Ya en la introducción histórica de la sección, la llamada Semana inaugural, recuerda con sus siete días la nueva creación, insinuada ya antes

---

500 Cfr. A.Diez Macho, *Derás y exégesis del Nuevo Testamento*, «Sefarad», 35(1975)42. También D.Muñoz León insiste una y otra vez en la misma idea (cfr. o.c., p.12, 206, 303. En p. 228 dice: «El Derás neotestamentario ES DE CUMPLIMIENTO MESIANICO pero con la originalidad con que el cumplimiento se ha realizado. De ahí se desprende que el principio fundamental del Derás neotestamentario es Cristo».

501 A este respecto afirma A.Del Agua: «En consecuencia, el *deras*, entendido como *interpretación, actualización y recurso* al texto bíblico, es la hermeneútica empleada por el primitivo cristianismo para proclamar y oresentar la persona y obra de Cristo. dicho procedimiento derásico, tal como se viene afirmando, hunnde sus raíces en una mentalidad hermenética (sic), común con el judaísmo antiguo, sin cuyo conocimiento resulta imposible hacer exégesis científica del Nuevo Testamento» (*El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Madrid 1985, p.84)

502 R.Le Déaut, *La Nuit Pacale*, Roma 1983, p.201.

503 Cfr. D.Muñoz León, o.c., p.17, 539, etc.

504 O.c., p.213.

505 Cfr. Jn 1,19-4,54. Seguimos la división presentada en la última edición de la *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Pamplona 1995, pp.1101-1111

en el Prólogo [506]. También allí se habla del cumplimiento del Canto de la Consolación con la venida de Cristo, el Verbo que se hace carne, uniendo en Sí mismo la eternidad divina y la caducidad efímera del hombre, cuya contraposición señala con vigor el Deuteroisaías, cuando dice que toda carne es como flor del heno, que se abre lozana al amanecer y se cierra marchita al caer la tarde. En cambio, el Verbo de Dios permanece para siempre (cfr. Is 40,6-8). Por otra parte, en estos relatos iniciales, la figura del Bautista es presentada como la voz que clama en el desierto, para preparar los caminos del Señor. Se da así cumplimiento a otro verso del Canto de la Consolación (cfr. Is 40,3-4), que anuncia un nuevo éxodo, pero esta vez con Yahwéh al frente que, como un pastor, conduce a su rebaño a la nueva Tierra de promisión (cfr. Is 40,11). De esta forma se anuncia una nueva época que con Cristo se inicia.

También marca la nueva era la figura del Bautista cuando, rodeado de sus discípulos, señala a Jesús como el que había de venir, y da paso a los suyos para que se vayan detrás del nuevo Maestro, a quien siguen y con el que se quedaron aquel día, en un encuentro que nunca olvidarán, al caer de la tarde, hacia la hora décima [507]. El Precursor, fiel a su misión de anunciar la luz, sin pretender lucirse pues él no era la luz, pasa a segundo término, consciente de que él ha de disminuír y Jesús crecer (cfr. Jn 1,7;3,30). El Bautista representa el último de los profetas del Antiguo Testamento, mientras que Jesucristo es el Profeta por excelencia, pues nadie habló de parte del Padre como El lo hizo. Se cumplían así los oráculos que, además del Canto de la Consolación ya citado, hablaban de un mensajero que marcharía delante del Mesías para anunciarlo y preparar su llegada [508].

Otra novedad y cumplimiento está en la presentación de Jesús como Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (cfr. Jn 1,29.36). Con ello se anuncia un sacrificio distinto, aparece una víctima nueva, distinta, mejor. No es fácil determinar el significado de este título cristológico, así como saber qué oráculos del Antiguo Testamento lo anunciaron [509]. Los Padres griegos ven aquí el Siervo de Yahwéh que Isaías canta como mudo cordero que, llevado al sacrificio, carga con nuestras dolencias y es molido por nuestras culpas, herido por nuestras rebeldías (cfr. Is 53,4-7). Los Pa-

---

[506] Cfr. M.E.Boismard, *El prólogo de San Juan*, Madrid 1967, p.159ss.

[507] Cfr. Jn 1,35.37.39. E.Trocmé, *Jean-Baptiste dans le quatrième évangile*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 60(1980)129-151.

[508] Cfr. Is 40,3; Mal 3,1. F.Manns, *Jean-Baptiste, témoin de Jésus d'après le quatrième évangile*, Jerusalén 1982.

[509] Cfr. A.García-Moreno, *Jesucristo, Cordero de Dios*, en Varios, *Cristo, Hijo de Dios y redentor del hombre*, Pamplona 1982, pp.269-297.

dres latinos, en cambio, acuden al sacrificio del cordero pascual con cuya sangre fueron pintados los dinteles de las casas hebreas, como señal salvadora ante el exterminio de los primogénitos de Egipto (cfr. Ex 12). Hay otro texto que se aduce a la hora de interpretar la figura del Cordero de Dios. Se trata del sacrificio de Isaac, la עקדה, *aquedá*, tema frecuente en los escritos rabínicos [510]. Según el relato del Génesis, Isaac pregunta a su padre por el cordero del sacrificio que van a ofrecer a Yahwéh en el monte Moriá, a lo que Abrahán responde que Dios proveerá [511], aunque estaba decidido a entregar en sacrificio a su hijo. El cumplimiento de esa figura se confirma con lo que el Señor dice a Nicodemo: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito» [512]. Sin embargo, se da la gran diferencia que el sacrificio de Isaac no se lleva a cabo, mientras que el de Cristo sí. Por todo ello podemos afirmar que, también aquí, tenemos una novedad y un cumplimiento en plenitud.

a. Un nuevo Bautismo

Otra novedad a destacar en esta sección que estudiamos es la del nuevo y decisivo Bautismo del que el Precursor habla. El dice a los enviados desde Jerusalén, para averiguar quién era y qué pretendía, que su bautismo era sólo con agua, preparando así a las gente que acudía a él para recibir al Mesías que estaba para llegar, ese que estaba ya en medio de ellos y a quien él no era digno de desatar las cuerdas de sus sandalias. Termina diciendo que «ese es el que bautiza en el Espíritu Santo» [513]. El bautismo de Juan estaba en la línea de los bautismos judíos por inmersión, y de las abluciones rituales para quitar las impurezas legales. El bautismo judío se celebraba también como rito de iniciación para aquellos que, como los prosélitos, entraban a formar parte del pueblo elegido. De forma similiar en los esenios de Qumrán se practicaba un bautismo con aquellos que entraban a formar parte de la comunidad [514]. El bautismo de Juan, aunque era similar a los de su época como dijimos, tenía la particularidad de que se

[510] En el Targúm las palabras de Isaac indican que él era consciente de que su padre iba a ofrecerle en sacrificio, y que él lo aceptaba todo con docilidad.

[511] Cfr. Gn 22,7-8.13. R.Foulkes, *Isaac y el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Jn 1,29.36; Gn 22)*, en *Festschrift W.M.Nelson*, Costa Rica 1979, p.9-18.

[512] Jn 3,16. Cfr. S.A.Panimolle, *Così Dio ha amato el mondo (Jn 3,16)*, «Parola, Spirito e Vita», 10(1984)135-147.

[513] Jn 1,33. Cfr. S.Legasse, *Le baptême chretiénne*, «Bulletin de Littérature Ecclesiastique», 78(1987)3-30.

[514] Cfr. Varios, *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Pamplona 1995, p.1152-1153.

administraba para preparar a quienes lo recibían para la venida del Señor. Por eso les exhortaba a la conversión y a la confesión de los pecados (cfr. Mt 3,1-12). Se trataba, pues, de un rito de penitencia en orden a la venida del Mesías. De ese modo se cumplían las profecías que hablaban de una purificación, previa a los tiempos mesiánicos (cfr. Za 13,1; Ez 36,25; 37,23; Jr 4,4).

Sin embargo, aquel bautismo no quitaba los pecados. Aunque no era un mero lavatorio pues removía al hombre a la conversión, no podía limpiar el pecado. Por ello el Bautista reconoce que sólo Cristo es el que bautiza en el Espíritu Santo, o lo que es lo mismo, el que regenera radicalmente al hombre, gracias a la acción del Espíritu Santo. Sobre este nuevo Bautismo se vuelve a tratar más adelante, en esta misma sección (cfr. Jn 3,22-27), contraponiendo el bautismo de Juan al de Cristo. Los discípulos del Bautista le comunican que Jesús está bautizando al otro lado del Jordán, y que las gentes se van tras de El (cfr. Jn 3,26; 4,1). Entonces Juan vuelve a confesar que él está por debajo de Jesús, que es quien ha recibido el Espíritu Santo «sin medida» (cfr. Jn 3,34).

Tenemos otra referencia al Espíritu en relación con el Bautismo de Cristo en el diálogo con Nicodemo, cuando el Señor habla de un nuevo nacimiento por el agua y el Espíritu [515]. El magistrado judío pregunta cómo es posible nacer de nuevo cuando uno es ya viejo. Entonces el Señor le habla de ese renacer a una vida nueva por la acción vivificante y renovadora del Espíritu de Dios, el mismo que en la primera creación revoloteaba por encima de las aguas, preparando con la fuerza de su hálito vital el nacimiento de la entera creación. Además, con la indicación del Espíritu que sopla donde quiere tenemos una referencia a la creación del hombre, aquel barro modelado por Dios que al, recibir su soplo, se ilumina con una mirada que recuerda las luces divinas (cfr. Gn 2,7). De modo similar, pero más pleno, la acción del Espíritu Santo en el nuevo Bautismo aniquila al hombre viejo, para dar paso al hombre nuevo, «creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4,24).

Es cierto que alguno puede decir que en la mayoría de las realidades nuevas que venimos señalando, en las que se cumplen otras antiguas que las prefiguraban, tenemos tan sólo una evocación velada, o incluso una mera sugerencia. No le faltaría razón quizá. Sin embargo, estimamos que hay base suficiente para entrever un trasfondo real y muy rico, que nos ayuda a comprender mejor el texto estudiado, el diálogo de Jesús con la

---

515 Jn 3,5. Cfr. I.De la Potterie, *Jesus et Nicodemus. De revelatione Jesu et vera fide in eum*, «Verbum Domini», 47(1969) 257-383.

Samaritana, en torno a ese culto nuevo, que sustituye y perfecciona al antiguo. Dentro de la Semana inaugural, podemos todavía resaltar otro aspecto referente a la novedad y cumplimiento en plenitud que con Cristo Jesús se realiza.

b. Las sandalias del Esposo

Otra novedad y cumplimiento podemos ver cuando Juan el Bautista, refiriéndose al Señor, dice que no es «digno de dasatar las correas de sus sanda- lias» (Jn 1,27). Así pone de manifiesto, una vez más, su inferior condición respecto de Cristo. En efecto, según las normas judías, el desatar las correas a una persona, por ejemplo para lavarle los pies al llegar a una casa (cfr. Lc 7,44), era un servicio tan humillante que no se podía imponer a ningún hijo de Israel. Ello explica la fuerte resistencia de Pedro a que el Señor le lave los pies en la Ultima Cena (cfr. Jn 13,6-15). De ahí que las palabras del Bautista manifiesten su gran humildad al considerarse indigno de servir a Jesús con uno de los más bajos oficios, que sólo un esclavo extranjero solía realizar.

Junto a esta interpretación, repetida tradicionalmente, hay otra que hoy gana terreno, sin excluir, a mi entender, a la anterior [516]. El desatar la sandalia a uno para quitársela, formaba parte del rito del la ley del Levirato. Ocurría cuando a uno renunciaba a casarse con la mujer del hermano, o se le privaba de dicho derecho. Así, pues, cuando aquel que debía casarse con la cuñada se negaba a cumplir con su deber, perdía su derecho, que pasaba al pariente más próximo. Entonces el que asumía la obligación de dar descendencia al pariente difunto, le quitaba la sandalia al otro que, desde ese momento, perdía todo derecho sobre la mujer. En el libro de Rut tenemos el caso de Booz (cfr. Rt 4,7). Era una ceremonia muy antigua, reflejada en el Deuteronomio cuando se habla de la casa del descalzado en un sentido peyorativo (cfr. Dt 25,9-10). El rito parece cambiar según los casos o la época, aunque siempre se daba el despojo del zapato como señal de la dejación o pérdida de un derecho.

A esa circunstancia se referiría el Bautista, según esa otra interpretación de que venimos hablando. La encontramos ya en S.Ambrosio y en S.Jerónimo [517]. En este caso Jesús es considerado como el que tiene derecho a la Esposa, es decir que sólo El es el Esposo. En esta misma sección,

[516] Cfr. P.Proulk-L.A.Schökel, *Las sandalias del Mesías Esposo*, «Biblica», 59(1978)1-37.

[517] Cfr. S.Ambrosio, *De fide*, 3,10; PL 16,604. S.Jerónimo, en los comentarios a Mt 3,11 y Mc 1,7; PL 26,30 y 30,593.

un poco más adelante, el Bautista trata de este tema de forma clara al decir que quien tiene derecho a la Esposa es el Esposo, y que él no es más que el amigo del Esposo [518]. La figura del Esposo y la imagen de los esponsales aparecen con frecuencia en el Antiguo Testamento, sobre todo en los Profetas [519]. Con ello hablan del amor de Yahwéh para con su pueblo, y de la infidelidad de éste para con ese divino amor.

Por eso presentar a Jesús como el Esposo sugiere el cumplimiento de cuanto se había anunciado en la antigüedad. En este sentido se habla en el Apocalipsis de las bodas del Cordero, y de la Esposa que baja del cielo ataviada como una novia para las nupcias (cfr. Ap 19,7-9; 21,2). Por tanto, la frase del Bautista en relación con la sandalia de Cristo, así como su condición de amigo del Esposo, nos introduce en esa nueva época en la que la Esposa ya no será nunca infiel al Esposo, pues El «se entregó por ella para santificarla...» (Ef 5,25-26). Así pues, a partir de Cristo la Esposa no volverá jamás a romper la alianza, ahora ya nueva y eterna. Es la gran diferencia entre el antiguo y el nuevo Israel, entre la Esposa de la vieja época y la Esposa de la Nueva Era. Aquella fue infiel una y otra vez. La nueva Esposa es en sí misma santa para siempre, como confesamos en el Credo, aunque al recibir en su seno a los pecadores aparece «santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante» [520]. Esto pudiera parecer una contradicción. Pero no lo es. Sobre todo si aceptamos que la Iglesia es en definitiva un Misterio.

c. Una escala de ángeles

Al final del cuarto día de la Semana inaugural, Jesús conquista al reticente Natanael, a quien Felipe dijo: «Hemos encontrado a aquel de quien escribieron Moisés y los profetas, a Jesús de Nazaret, el hijo de José. Entonces les dijo Natanael: ¿Acaso puede salir algo bueno de Nazaret?» (Jn 1,45-46). Pero Felipe, sin darse por vencido, le insta: Ven y verás. Aunque receloso sigue a su amigo, curioso en el fondo de ver a ese aldeano de tan altas pretensiones. Al verle y escuchar sus elogiosas palabras, se muestra más desconfiado aún, sin dejarse ablandar. Luego, en cambio, ante una misteriosa frase de Jesús, se rinde sin condiciones. El mismo Señor parece

---

[518] Cfr. Jn 3,29. Cfr. R.Infante, *L'amico dello sposo, figura del ministero d'Giovanni Battista nel quarto vangelo*, «Rivista Biblica», 31(1983)3-19.

[519] Cfr. Os 2,16-18; Is 24,4-8; 62,4; Ez 16; etc. Cfr. L.A.Schökel, *Simboli matrimoniali nell'Antico Testamento*, en G.De Genaro, *L'antropologia biblica*, Nápoles 1981, p.365-375.

[520] Const.dog.*Lumen gentium*, n.8.

reirse extrañado de su inesperada reacción por haberle dicho que lo vio debajo de la higuera. Entonces le dice: «Cosas mayores verás. Y añadió: En verdad, en verdad os digo que veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del Hombre» (Jn 1,50-51).

Dejando a un lado la exégesis de estos versículos, recordemos tan sólo que esa escala de ángeles, tendida entre el Cielo y la tierra, es una alusión a la visión del sueño de Jacob [521], por medio de la cual Jesús es presentado como Mediador entre Dios y los hombres, el nuevo Betel, o Casa de Dios, el Templo por excelencia en el que podemos encontrar y adorar al Padre. Esta alusión a Cristo como Templo nuevo está apoyada por el Prólogo, al decir que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Según una interpretación generalizada [522], el término griego ἐσκήνωσεν, *skénosen* evoca por sus consonantes la palabra hebrea שכנה, *Shekinah* que designa la presencia de Yahwéh en el Templo o en la Tienda (en griego σκηνή, *skené*). Así se insinúa que Jesucristo es la nueva שכנה, *Shekinah*, el nuevo modo de presencia de Dios en medio de su Pueblo, el Templo nuevo [523]. Por último, dentro de la misma sección, se narra la purificación del Templo, así como el anuncio de su destrucción y la construcción de un Templo nuevo (cfr. Jn 2,13-22). Por el mismo Jesús sabemos que se refería a su propio cuerpo. De donde podemos concluir que también respecto al Templo se anuncia una renovación y un cumplimiento por elevación.

d. El buen vino de Caná

En las bodas de Caná volvemos a respirar el aire nuevo y limpio que se inicia con Cristo. Un cambio a mejor, un cumplimiento de viejas y soñadas promesas. Es conocida la densidad teológica del pasaje que nos narra este acontecimiento, ocurrido «al tercer día» precisamente, fórmula que va más allá de una referencia cronológica [524]. Hay diversas circunstancias que, al menos por lo curiosas y llamativas, propician una interpretación y aclaración del misterio que subyace tras unas apariencias sencillas, casi domésticas que, como en otras ocasiones, sirven de apoyo al evangelista para hablar veladamente de realidades superiores y trascendentes.

---

521 Cfr. X.Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca 1989, p.158.

522 Cfr. M.E.Boismard, *El prólogo de San Juan*, Madrid 1967, p.82ss.

523 Cfr. X.Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan.Jn 1-4*, Salamanca 1989, p.93-94.

524 Cfr. F.Manns, *Le troisième jour et les noces à Cana*, «Marianum», 40(1978)160-163.

Al final del relato, San Juan advierte que este de Caná es el primero de los signos. Da la impresión de que, aparte del orden cronológico, estamos ante una prioridad por el carácter singular y paradigmático que este hecho tiene. Este prodigio, con el que se manifiesta la gloria de Cristo y se suscita la fe de los discípulos, es un ejemplo y prototipo de todos los demás prodigios o signos que Jesús realiza, mostrando con ellos su poder y su gloria, al mismo tiempo que provoca la fe en cuantos le ven y escuchan. En definitiva, para nuestro evangelista todo prodigio milagroso que Jesús realiza, es ante todo un signo, una señal que, contemplada con ojos de fe, conduce al conocimiento de algún aspecto del Misterio de la Salvación [525].

De todas las circunstancias que se dan en la fiesta nupcial de Caná, hay una que destaca sobre las demás en orden a subrayar los aspectos de cumplimiento y realización en un plano más elevado. Nos referimos a la presencia del agua contenida en aquellas seis tinajas de piedra, destinadas a las abluciones de los judíos. El número de las tinajas, el seis, tiene ya un valor simbólico no desdeñable. Así como el siete insinúa la bondad y la perfección divinas, del mismo modo el seis expresa la imperfección y la maldad. Por eso el número de la Bestia apocalíptica es seiscientos sesenta y seis (cfr. Ap 13,11-18), tres seises que marcan a los seguidores de la serpiente.

No es fortuito que el agua, contenida en aquellas seis vasijas de piedra, estuviera reservada para las abluciones judías, tan frecuentes en la práxis judía. Esa agua, precisamente, la usada para los viejos ritos, será transformada en buen vino. De esa manera se describe simbólicamente el tránsito del orden antiguo al nuevo, se sugiere de cierta manera que habrá un modo nuevo de purificar, menos superficial, más hondo. En cuanto al vino recordemos que aparece con frecuencia en los relatos bíblicos, para simbolizar los bienes mesiánicos: Amós anuncia que vienen tiempos en que los montes destilarán mosto, los hijos de Israel plantarán viñas y beberán de su vino [526]. También Joel exhorta a los hijos de Sión para que se alegren porque la higuera y la vid darán su fruto. Los lagares rebosarán pues los montes destilarán un «vino nuevo» (cfr. Jl 2,22-24; 4,18). Isaías describe la felicidad y el gozo del tiempo mesiánico con un banquete celebrado sobre el monte Sión, en el que abundarán los buenos y olorosos vinos (cfr. Is 25,6).

Por su parte, Jesús recurre a la metáfora del vino nuevo y del añejo, para revelar la nueva época que con El comienza (cfr. Mc 2,22). En la Cena

---

[525] Cfr. G.Giavini, *Il segno di Cana (Giov 2,1-11)*, «Parole di Vita», 15(1970)349-355.

[526] Am 9,13-14. Cfr. N.B.Crouwther, *Water and Wine as Symbols of Inspiration*, «Mnemosyne», 32(1979)1-11.

pascual, además, consagra el vino en su sangre y llama a la copa que lo contiene el cáliz de la nueva y eterna Alianza. En esa ocasión dice también que un día, en el futuro Reino, volverá a beber del fruto de la vid (cfr. Mt 26,28-29). Todo eso, unido al recurso frecuente del lenguaje simbólico que hace S.Juan, permite concluir que, con la referencia a la transformación del agua de las abluciones rituales judías en un vino nuevo y mejor, se está sugiriendo el paso del orden antiguo al orden nuevo. La observación de que el arquitriclinio ignoraba la procedencia del vino que prueba, así como su comentario sobre el vino anterior y el otro que es mucho mejor [527], confirma la validez de la interpretación apuntada. De esa manera se insinúa que estaba ocurriendo algo de modo velado, el comienzo feliz de la salvación.

Aparte de la calidad del vino, también la abundancia del mismo apunta hacia los bienes mesiánicos, como veremos a continuación. En efecto, se dice que aquellas vasijas contenían cada una dos o tres metretas. Teniendo en cuenta que una metreta hacía unos cuarenta litros, podemos afirmar que era una gran masa de agua. Para subrayar dicha abundacia, nos dice el evangelista que los siervos llenaron las tinajas hasta los bordes. En el mismo sentido se pronuncia el evangelista al narrar la multiplicación de los panes y los peces, cuando recuerda que sobraron doce cestas llenas (cfr. Jn 6,12). También en otro momento dice Jesús que ha venido para que tengamos vida y la tengamos en abundancia (cfr. Jn 10,10). Por tanto, dicha abundancia caracteriza a los dones de la Salvación. Es cierto que la efusión de esos dones de la salvación no se realiza en Caná, pues como allí se dice todavía no ha llegado la hora. Sin embargo, sí se puede hablar de un adelanto de dichos bienes, concedido por intercesión de Santa María, unas primicias ciertamente simbólicas, pero tan valiosas que nos permiten comprender en parte la dicha y el gozo de la Redención.

De todo lo expuesto vemos como la idea de la novedad, que cumple y perfecciona lo anterior, y que se inicia con Jesucristo, se va repitiendo a lo largo de toda esta sección del Libro de los Signos. Se habla, en efecto de un Creación nueva y mejor, de una Víctima única y un Sacrificio perfecto, de un Bautismo que limpia el alma, de unos esponsales nuevos en los que la Esposa no tiene mancha ni arruga y será fiel para siempre. También se alude a un Templo diverso y eterno, y se presentan unos bienes imperecederos, simbolizados en el buen vino de Caná.

---

[527] Cfr. K.T.Cooper, *The best wine. John 2,1-11*, «Westminster Theological Journal», 41(1978)364-380.

[illegible] mesiánica. [illegible] agua en vino [illegible] y destaca el signo que [illegible] de la nueva [illegible] que [illegible] al futuro [illegible] del [illegible] (v. [illegible]). Todo [illegible] del lenguaje simbólico que [illegible] que la referencia a la transformación [illegible] del agua [illegible] el paso del orden antiguo al nuevo. La observación de que el [illegible] la procedencia del vino [illegible] se [illegible] y el que es mucho mejor[illegible], confirma la validez de la interpretación ofrecida. De esa manera [illegible] algo de [illegible] de la salvación.

Aparte de la calidad del vino, también [illegible] del mismo [illegible] como [illegible] al [illegible] que aquellas vasijas [illegible] cada una dos o tres [illegible] una gran masa de agua. Para subrayar dicha abundancia, [illegible] que [illegible] las llenaron hasta los bordes. [illegible] de la multiplicación de los panes y los peces, cuando recuerda que sobraron doce cestas llenas (cf. Jn 6,13) [illegible] (cf. Jn 10,10). Por tanto, dicha [illegible] la salvación [illegible] de Caná [illegible] comprender [illegible] de la Resurrección.

De todo lo expuesto [illegible] la idea de la novedad [illegible] y que se [illegible] el agua [illegible]. Se habla, en efecto, de una [illegible] nueva y mejor, de una [illegible] nueva y un Sacrificio perfecto, [illegible] para siempre. También se alude a un Templo diverso y eterno, y se presentan unos bienes [illegible] de Caná.

[illegible] Cf. K. T. Cooper, The best wine: John 2,1-11, «Westminster Theological Journal» 41 (1979) 364-380.

CAPITULO V

AUTENTICIDAD DEL IV EVANGELIO

A. Prenotandos

1º. El modernismo

Es una cuestión que viene de antiguo. El IV Evangelio es distinto, único y singular, atrayente y misterioso, claro y a la vez enigmático, sencillo y también complejo, sugerente, pobre de lenguaje y rico en contenido teológico. Se dan anomalías que no se pueden soslayar, ni tampoco explicar de forma simplista y forzada. En ocasiones, como ocurre con otros pasajes bíblicos, habrá que resignarse a no encontrar una explicación plenamente satisfactoria. De todas maneras es válido intentar una aclaración a los diversos interrogantes, planteados por la cuestión joannea. ¿Quién escribió el IV Evangelio? ¿Cómo y para qué se escribió? Podemos decir que ninguna explicación de las que se han dado resulta definitiva, ni convincente del todo. Sin embargo, cada uno de esos intentos aportan algo de luz, ayudan a entrever una plausible, ya que no categórica, solución. Es cierto que algunas de las hipótesis propuestas parecen carentes de sentido y, en ocasiones, hasta ridículas. Pero no inútiles del todo, pues a veces por medio de las equivocaciones se avanza hacia el descubrimiento de la verdad. Por eso, vamos a tratar de hacer un recorrido por la geografía de los estudios joanneos.

La cuestión álgida; y decisiva para la comprensión del enigma joanneo, está a nuestro entender en la cuestión de la autenticidad del IV Evangelio. Es decir, saber quién escribió realmente el Evangelio [528], y cómo se escribió. El saber cuáles fueron las circunstancias en que se desarrolló la vida del autor contribuye a conocer su obra [529]. Es cierto que la historicidad no depende de la autenticidad, pues un libro cuyo

[528] Este es el sentido técnico que se da al término autenticidad. Por eso nos ha extrañado que F.Fernández Ramos hable de la autenticidad confundiéndola con la veracidad, o historicidad. Cfr. *El Nuevo Testamento,* Salamanca 1989, t.II, p.76.

[529] De hecho, la autenticidad es tema obligado en la Introducción al Evangelio.

autor ignoramos puede contener, perfectamente, un relato verídico. Pero recordemos que importa mucho la relación entre el autor y los hechos: no es lo mismo que quien relata los hechos los haya visto, o que simplemente los haya oído. Por eso en orden al valor testimonial se presenta más valioso el IV Evangelio que el de S.Lucas. Este nos relata cuanto ha averiguado de «quienes desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra» (Lc 1,2). En cambio S.Juan nos habla de Jesucristo como quien «ha visto su gloria» (Jn 1,14). En otro momento se nos advierte que «el que lo vio da testimonio y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice la verdad para que también vosotros creáis» (Jn 19,35). Por eso no puede ser indiferente que el autor sea o no ese testigo cualificado que es San Juan. Los que niegan la autenticidad son también conscientes de la importancia del tema. El testimonio evangélico a favor del mesianismo y de la divinidad de Jesús perdería en gran parte su valor si, como se ha defendido, este evangelio se hubiera redactado a mediados del s.II por un personaje anónimo, cuya identidad ha sido determinada pasando por las más variadas, y a veces sorprendentes, hipótesis.

A fines del siglo pasado, en 1888, G.Chastand publicó en París un libro, *L'apôtre Jean et le IVe Evangile*, que nos parece altamente interesante e ilustrativo, pues muestra cómo toda una generación de exégetas se puede equivocar. Sin duda, son dignos de elogio sus laboriosos estudios para aclarar cuestiones intrincadas. Pero el hecho nos pone en guardia contra una valoración excesiva de los argumentos de autoridad. Comienza Chastand hablando del entonces, en la última década del s.XIX, estado actual de cuestión crítica, «etat actuel de la question critique». Señala que de todos los libros del Nuevo Testamento, ninguno ha provocado más ataques que el IV Evangelio. En presencia de este escrito, dice, lleno de grandeza y sencillez, de naturalidad y de hondura, los teólogos se han tenido que pronunciar, para defender su origen apostólico, o para negar su autenticidad. Todos, en definitiva, han comprendido su importancia. Particularmente, en orden a escribir una historia fiable de Jesús, cuestión que se debatía a partir de Reimarus, ya a fines del s.XVII. Pero Chastand se limita practicamente a la segunda mitad del siglo pasado.

Los autores que analiza están todos de acuerdo en negar la historicidad de este Evangelio, al que consideran una composición meramente ideal. Sin embargo no se ponen de acuerdo a la hora de designar el autor, o de precisar el origen de sus enseñanzas. Unos se inclinan por ver ese origen en las doctrinas gnósticas, otros en el filonismo,

o en el montanismo. Todos, sin embargo, sostienen que hay en el IV Evangelio un marcado antijudaísmo que no permite atribuir a un hebreo la redacción del IV Evangelio. Por otra parte, fundados sobre todo en el carácter gnóstico que dan al texto, casi todos coinciden en decir que el IV Evangelio se redactó hacia el año 150. Y en esto es en lo que todos erraron pues esa teoría cayó por tierra con el descubrimiento de unos fragmentos del evangelio de San Juan, procedentes de Egipto, y que se dataron hacia el año 130 [530]. Dando un margen adecuado para que esos escritos llegaran hasta Egipto, la fecha de fines del siglo I que se venía defendiendo, a partir de Ireneo y Papías, gana en fiabilidad y desautoriza inexorablemente a cuantos hablaban del año 150 en adelante.

Pero volvamos a los autores que iniciaron las corrientes críticas contra la autenticidad joannea. Comencemos por B.Baur que sitúa la fecha de composición de este escrito evangélico hacia el 170, cuando la Iglesia se agitaba en las discusiones sobre la Pascua y la doctrina sobre el Logos. El autor supuesto, un pagano convertido al cristianismo, residente en Alejandría, escribiría esta obra para armonizar las doctrinas en litigio. Los mismos discípulos de Baur reconocieron la arbitrariedad de esas conclusiones. Hablar de una armonización de todas las doctrinas filosóficas del s.II era demasiado. Entonces algunos de sus discípulos optan por defender, cada uno por su lado, la armonización no con todas sino con alguna de esas corrientes ideológicas. Así Schwegler defiende que el IV Evangelio se ha originado del montanismo, mientras que Hilgenfeld habla del gnosticismo. En cuanto a la fecha de datación, Hilgenfeld habla del año 130, recién terminada la rebelión de Bar Kokeba, encontrando en 5,43 un indicio de su hipótesis [531]. Wolkmar y Scholten también defienden la gnosis como substrato del Evangelio de S.Juan, aunque la fecha de composición la sitúan hacia el 150 o el 155, momento en que florecía la gnosis. Thoma, otro discípulo de Baur, refuta esta opinión y se inclina por el campo de la filosofía judeo-alejandrina como lugar de donde surge el IV Evan-

---

[530] Cfr. H.I.Bell-T.C.Skeant, *Fragments of an unknow gospel and other early Christian papyri*, Londres 1935.C.H.Roberts, *An unpublished fragment of the fourth gospel in the John Rylands library*, Manchester 1935. De los papiros podemos destacar como los más interesantes el P52, el P66 y el P75. El primero es el más breve, cinco versículos de Jn 18, pero también es el más antiguo, del 130. El P66, o Bodmer II, contiene casi todo el IV Evangelio y data del año 200. El P75, o Bodmer XV, es de la misma época y un poco más reducido.

[531] Cfr. *Einleitung in das Neuen Testament*, 1875, p.735

gelio [532]. W.Hönig apoya esta opinión, recurriendo a la alegoría y los símbolos, en un alarde de asombrosa fantasía e imaginación.

Todos esos autores se encuentran en la línea de Keim que, ya en 1867, niega todo valor histórico al IV Evangelio, concediéndole sólo un valor doctrinal. El autor sería un judeo-cristiano que vivió en la diáspora bajo el imperio de Trajano (100-117). Posteriormente, sin embargo, ha rectificado esa fecha situándola entre los años 120-130. Steiz en Alemania y Wabnitz en Francia refutaron con éxito esas teorías [533]. Holtzmann y Mangold, sin embargo, persistieron en defender la tesis anterior y datan la composición en el año 150, considerando el IV Evangelio como una pura especulación. Años después Brückner, Jacobsen y M.Schwalb repiten las ideas de Baur.

Junto a estos autores de corte radical, hubo otros que fueron más moderados en sus apreciaciones, intentando permanecer en un justo medio. Así algunos niegan sólo la autenticidad de algunas partes. Este es el caso de Weisse y Schenkel que distinguen unos discursos como originales, y otros que fueron añadidos con posterioridad. Tobler sigue la misma línea, pero al mismo tiempo habla de unas notas primitivas redactadas por el apóstol S.Juan, corregidas y completadas luego por un discípulo suyo, al que identifica con Apolo. Este personaje del que habla Hch 18,24-34 habría traducido las notas de S.Juan del arameo al griego. Posteriormente un segundo redactor le dio la forma actual. También se pronuncian de forma parecida Schweizer y Ewald [534].

A título de curiosidad, cabe recordar la opinión de Noack [535], recogida también por G. Chastand que defendía que el discípulo amado y autor del IV Evangelio era Judas Iscariote, ya que en el huerto Jesús le llama amigo y recibe de él un beso. Un poco más tarde, M.Nicholas sigue a Renan y defiende que fue Cerinto quien puso por escrito los recuerdos de S.Juan. Con respecto a Renan es curioso que, por una parte, niega todo valor histórico a nuestro Evangelio, mientras que por otro lado considera que el orden de los hechos es más fiable en Juan que en los Sinópticos [536]. Omitimos otros autores que van

---

[532] Cfr. *Die Genesis des Johannes Evangelium*, Berlín 1882.

[533] Cfr. G.Chastand, o.c., p.12-13.

[534] Cfr. G.Chastand, o.c., p.21. No olvidemos que estamos hablando de unos autores del siglo pasado cuyas teorías, como luego veremos, serán repetidas de una forma o de otra, con visos de originalidad por autores modernos.

[535] Cfr. o.c., ibidem.

[536] Cfr. Renan, *Vie de Jésus*, 17 ed., p.XII, citado por Chastand, o.c., p.26.

repitiendo casi lo mismo, retrasando siempre la redacción del IV Evangelio a la segunda mitad del s.II.

Ya en el s.XX, Loisy vuelve a abordar la cuestión. Hace una historia de las opiniones referentes al tema. Concluye que no importa saber quién sea el autor, lo que interesa es el contenido del libro, siendo accesorio todo lo demás [537]. De todas formas, estima que se trata de un cristiano de la tercera generación, en la segunda mitad del s.II, que escribe no una historia sino una contemplación mística en torno al misterio de la salvación. Los personajes son meros símbolos. El mismo discípulo amado, afirma, es a la vez ficticio y real. Ficticio de cara a la historia, pues no existió. Real en cuanto que sirve de base a una interpretación figurada. En definitiva, dice, estamos ante un escrito gnóstico de índole ortodoxa frente al gnosticismo herético de los años 150 en adelante.

2º. A partir del modernismo

Las publicaciones sobre el IV Evangelio se continuaron, hasta el punto de constituir en sí mismas objeto de estudios, que intentan resumir y sitematizar lo que se ha dicho [538]. Después de la efervescencia del modernismo, los estudios críticos sobre el IV Evangelio tiene en R.Bultmann uno de sus principales fautores. En general, podemos decir que el famoso profesor de Marburg ha venido a sacar las consecuencias de los principios que otros antes formularon. En efecto, la célebre distinción entre el Jesús de la Historia y el Cristo de la fe, había sido apuntada por H.S.Reimarus (1694-1768) que, como vimos, ya en el s.XVIII distinguía entre lo que realmente sucedió y lo que nos contaron los Apóstoles. Un siglo después, en 1892, M.Kähler oponía el

[537] Cfr. C.Chavin, *Les idées de M.Loisy sur le quatrième èvangile*, París 1906, p.5.

[538] Cfr.P.H.Menoud, *L'Evangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel-París 1947; J.H.Sacammon, *Studies in the Fourth Gospel*, «Anglican Theological Review»,(1947)103-117;J.Behm, *Der gegenwärtigeStand der Erforschung des Johannes-Evangeliums*, «Theologische Literaturzeitung», (1948)1848)21-30; P.Beeckmann, *L'Evangile selon Saint Jean d'aprés les meilleurs auteurs catholiques*, Brujas 1951; W.F.Howard-C.K.Barrett, *The Fourth Gospel in recent cristicism and Interpretation*, Londres 1955; P.H.Menoud, *L'évangile de Jean. Etudes et Problèmes*, Brujas 1958. X.Léon-Dufour, *Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament*, «Recherches de Sciences Religieuses», 73(1985)245-280; 75(1987)77-96; 77 (1989) 261-280. E.Malatesta, *St.John's Gospel 1920-1965*, Roma 1967. G. Van Belle, *Johannine bibliography 1966-1985*, Lovaina 1988. R.Rábanos Espinosa-D.Muñoz León, *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis*, Madrid 1990.

Cristo que predicaron primeros discípulos al personaje Jesús, tal como realmente existió [539]. Apoyado en estas teorías y repitiendo en cierto modo lo que defendía Loisy, Bultmann sostiene que el IV Evangelio carece de todo valor histórico, y presenta un Cristo mitificado, según las corrientes gnósticas, dentro de las cuales se origina el texto evangélico [540].

Defiende también que este escrito neotestamentario usó tres fuentes en su redacción. Una que recogía el relato de algunos milagros, la *Semeiaquelle*. Otra fuente la forman los discursos, la llamada *Offenbarungreden*. Por último los relatos de la Pasión proceden de otra fuente. A estas tres fuentes, habría que añadir algunos datos del último redactor, que recompone el texto primigenio con un orden personal. Esto obliga, según Bultmann, a buscar el orden subyacente y hacer las trasposiciones precisas para restaurar el primer texto. De hecho él presenta su propio orden e inicia así la teoría del presunto puzle, que constituye nuestro actual evangelio, y que es preciso ordenar antes de comentarlo.

Estas teorías provocaron enseguida una reacción en contra, incluso entre sus mismos discípulos [541]. Con respecto a sus teorías literarias, el mismo año en que aparece la obra de Bultmann, E.Schweitzer publica un artículo en el demuestra como las características del IV Evangelio están presentes en todo el texto evangélico, impidiendo uan diversificación de fuentes en su composición. A la misma conclusión había llegado años antes, Göttingen 1939, como lo demuestra ampliamente en su libro *Ego eimi. Die religiongeschichtiche und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Bertrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*. Entre los católicos, también E.Ruckstuhls demuestra con profusión de datos la inconsistencia de la teoría bultmaniana de las tres fuentes de nuestro Evangelio [542].

La uniformidad del texto joanneo es tal, que no permite una calificación al estilo de Wellhausen con el Pentateuco. Tan uniforme es dicho texto, viene a decir P.Parker, que si hubiera fuentes en el IV Evangelio, habría que decir que el mismo San Juan las redactó [543].

---

539 Cfr. M.Kähler, *Der sogenannte historische Jesu und der geschichliche, biblische Christus*, Leipzig 1892.

540 Cfr. R.Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941.

541 Cfr. E.Kässemann, *Das Problem des historisches Jesus*, Marburgo 1953 (cfr. «Zeitschrift für Theolgie und Kirche», 51(1954)125-153.

542 Cfr. E.Ruckstuhls, *Die literarische Einheit des Johannesevagelium. Der gegenwärtige Stand der einschlägngen Forschungen*, Freiburg 1951.

543 Cfr. P.Parker, «Journal of Biblical Literature», 75 (1956)304.

Recientemente M.Hengel defiende y demuestra la unidad y coherencia interna del texto joánico [544]. E.Hirsch, por su parte, se muestra excéptico ante las teorías de esas tres fuentes y aporta su propia hipótesis acerca de la composición del IV Evangelio [545]. Tampoco J. Schneider admite como válido el análisis de Bultmann sobre los c.6, 7 y 10, cuya unidad queda maltrecha después de los arreglos a que se le somete [546]. B.Noack también ha estudiado el tema y llega a la conclusión de que no puede demostrarse la existencia de esas fuentes. Es más probable, opina él, que el IV Evangelio se apoye en tradiciones orales y no en fuentes escritas, cristianas o no [547]

En el campo de las publicaciones en inglés, los exégetas son poco favorables a la distinción de fuentes en el Evangelio, resistiéndose a los desplazamientos de perícopas o capítulos. Así podemos citar a F.R.Hoare y T.Cottam [548], aunque hayan tenido poco eco. C.H.Dodd declara expresamente que el deber del exégeta es aplicarse a comprender el Evangelio tal como es. Aunque se pueda entrever, aquí o allá, el hilo conductor del texto, es preferible aceptar la ignorancia de un posible orden primitivo, y no querer reconstruirlo arbitrariamente. El célebre profesor de Cambridge se resiste incluso a trasponer el orden los c.5 y 6 [549]. Tampoco C.K.Barret estima precisa esa recomposición del texto, cuyo plan es más teológico que geográfico o histórico [550]. En el mismo sentido se pronuncia R.H.Lightfoot en su comentario [551]. Por su parte, O.Cullmann considera que las tentativas de reconstrucción

---

544 Cfr. M.Hengel, *The Johannine Question*, London 1989. D.Muñoz León escribe con el rigor y amplitud que le caracterizan una pormenorizada recensión en «Estudios Bíblicos», 48(1990)559-563.

545 Cfr. *Stilkritik und Literaranalyse im vierten Evangelium*, «Zeitschrift für die neutestamentaliche Wissenschaft», 43 (1950-51)128-143.

546 Cfr. *Zur Komposition von Joh. 10*, «Coniectanea Neotestamentica», 11(1947)220-225. *Zur frage der Komposition von Joh. 6,27-58*, en *In memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart 1951, p.132-142. Se puede ver más bibliografía en defensa de la unidad dl texto joanneo en P.H.Menoud, *L'Evangile de Jean. Etudes et Problémes*, Brujas 1958, p.15.

547 Cfr. B.Noack, *Zur johannischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Anlyse des vierten Evangeliums*, Kobenhavn 1954.

548 Cfr. F.R.Hoare, *The Original Order and Chapters of St. John's Gospel*, Londres 1944; *The Gospel According to St. John Arranged in Its Conjectural Original Order and Translated from the Greek into Current English*, Londres 1949. T.Cottam, *The Fourth Gospel Re-arranged*, Londres 1952.

549 Cfr. C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, p.290.

550 Cfr. *The Gospel according to St. John*, Londres 1955, p.14.18-20.

551 Cfr. *St. John's Gospel*, Oxford 1956.

del texto joanneo, sobre todo cuando se recurre al ritmo y a las estrofas, tienen un resultado en el que abundan los elementos subjetivos e hipotéticos [552]. En el balance que presenta A.M. Hunter sobre esta cuestión viene a concluir que recomponer el texto es una tarea más bien árdua y que la mayor parte de los exégetas renuncian a dicha recomposición [553].

3º. Ensayos sobre la composición del IV Evangelio

Los ensayos sobre la forma en que fue redactado el texto joanneo son, como hemos dicho, variados y numerosos. Nos fijaremos en algunos de ellos, pues de un modo o de otro son aportaciones al estudio de la historicidad y autenticidad que venimos desarrollando. Nos remontamos a un antiguo trabajo de P.Benoit, en el que defendía que las narraciones y discursos de S.Juan no son dos piezas distintas, artificialmente hilvanadas, sino los dos extremos de una larga evolución. Al principio el apóstol S.Juan redactaba muy pronto sus recuerdos, en unos relatos con precisiones bien comprobadas y tan documentadas que nos sorprenden. Despúes, en su predicación posterior, en Efeso particularmente, volvía sobre el primer bosquejo y, poco a poco, redactaba el texto que ahora tenemos. Puede ser, dice Benoit, que esa redacción última la ejecutara alguno de sus discípulos, bajo la dirección del Apóstol [554].

También C.H.Pernot defiende que hubo dos redacciones del IV Evangelio, cuyos relatos originales son anteriores al año 70, derivados de unas fuentes anteriores a las de los Sinópticos y procedentes del mismo San Juan [555]. Según F.M.Braun hay que tener presente que las obras en la antigüedad no aparecían de un golpe, sino que se iban escribiendo poco a poco, en diversas unidades literarias, que ampliaban un tema anterior o introducían otro nuevo. Al final bien por imposibilidad física, bien por la mentalidad oriental que no da importancia a los detalles redaccionales, el escrito resultante aparecía poco perfilado, sobre todo para nuestra mentalidad actual. Sin embargo, esos defectos de redacción no disminuyen en absoluto su valor fundamental, sobre todo en lo concerniente al contenido teológico, e incluso al his-

---

[552] Cfr. O.Cullmann, *Le milieu johannique*, París 1976, p.46.
[553] Cfr. A.M.Hunter, *Saint Jean, temoin du Jésus de l'Histoire*, París 1970, p.10.
[554] Cfr. «Revue Biblique», 48(1939)458.
[555] Cfr. *Les quatres évangiles nouvellement traduits et annotés*, París 1943, p.87.

tórico [556]. Tampoco está plenamente justificado el hacer un arreglo de la versión que nos ha llegado, y que es la que hay que explicar [557].

R.Schnackenburg presenta, a su vez, un «bosquejo de la génesis del Ev Jn» [558]. No admite diferentes estratos autónomos que luego fueran recopilados por uno o más autores. Substancialmente es obra del evangelista, que por su parte se apoyó en diversas tradiciones, sin poder dar el toque definitivo. Por tanto, tendríamos una primera fase relacionada con el discípulo amado. Otro discípulo posterior, en el que Schnackenburg ve al evangelista, realizaría la etapa más importante de la redacción, introduciendo sobre todo los discursos. Finalmente tendríamos un último editor, perteneciente al círculo joanneo, que altera en cierto modo el orden inicial y añade algunos pasajes, como sería los cc.15-17 y el 21 [559].

La teoría de Boismard es más compleja, pues opina que se dieron cuatro fases en la redacción de nuestro Evangelio, autónomas entre sí, hasta el punto de constituir en sí mismas unos estratos redaccionales con un sentido teológico propio. Aventura incluso una datación e historia para las diversas fases redaccionales. La primera es llamada el Documento C, o Juan I, elaborada hacia el año 50. La segunda existiría entre los años 60-65 y la denomina Juan II-A. La Juan II-B es del año 95 aproximadamente. Por último la fase Juan III es de principios del s.II. El documento más antiguo presentaba ya un evangelio completo, parecido a los Sinópticos y redactado en Palestina por el Discípulo amado, que puede ser San Juan, o también Lázaro, o un discípulo desconocido. Sobre este texto primitivo otro autor, quizá Juan el Presbítero, trabaja en dos etapas sucesivas, primero en Palestina y luego en Efeso. A esta parte corresponden los c.3, 5, 10 y algunos elementos de los 14-16. En una nueva situación, relacionada con la oposición judeo-cristiana, el mismo autor reedita su evangelio, influenciado esta vez por los Sinópticos, por S.Pablo y por Qumrán. Modifica, sigue diciendo Boismard, el orden de su primera redacción y le da el que ahora tenemos. Los materiales tomados por Juan II-A y los que se añaden se reagrupan en torno a las grandes fiestas judías. La oposición a los «judíos» es más clara, la cristología más desarrollada y se

---

556 Cfr. F.M.Braun, *Jean le Theologian*, París 1959, t.I, pp.394ss.

557 Cfr. D.Muñoz León, *Las fuentes y estadios de composición del cuarto Evangelio según Boismard-Lamouille*, «Estudios Bíblicos», 38-39(1979-81)60.

558 Cfr. *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t.I, p.102-104.

559 Cfr. M.Gourgues, *Pour que vous croyiez: Pistes d'explorations de l'Evangile de Jean*, París 1982, p.275-276.

introduce la perspectiva sacramental. Por último un autor, perteneciente a la «escuela joannea» da al Evangelio su forma definitiva. Este autor desconocido, que trabaja también en Efeso, fusiona las dos redacciones anteriores y añade algunas glosas más o menos importantes. Cristiano de origen judío, se esfuerza por atenuar las tendencias antijudaicas de su antecesor. Cada autor que se enfrenta al ev. da una teoría ≠. No hay acuerdos. Así no se aclara nada, sino que se confunde.

Hay que reconocer el enorme trabajo que ha supuesto la elaboración de la teoría de Boismard. Todas sus afirmaciones van respaldadas por el estudio de numerosos pasajes, que analiza con meticulosidad. Sin embargo, nos atreveríamos a decir «qui nimis probat, nihil probat». De hecho su hipótesis ha sido ampliamente revisada por diferentes autores que, después de también meticulosos estudios, concluyen la no viabilidad de esta teoría. El estudio más amplio es el de F.Neirynck que le dedica todo un libro [560] («de unas cuatrocientas páginas», le oimos decir, casi divertido, al propio Boismard en una clase de L'école biblique de Jerusalén). También R.E.Brown le hace una rigurosa recensión [561], así como una crítica disconforme en su libro sobre las comunidades joanneas [562]. A.Pronzato estudia, junto con otras teorías, la hipótesis de Boismard, mostrando su desconfianza ante el resultado obtenido. Termina diciendo que las teorías de los estudiosos, sobre la posible elaboración del IV Evangelio, embarullan en lugar de aclarar [563]. En el campo español ya citamos el amplio y riguroso trabajo que le dedica Muñoz León [564]. En sus conclusiones dice que «el examen de las características joánicas comunes a Juan II y al Documento C de una parte y a Juan I de otra, confirman la sustancial unidad del Cuarto Evangelio... los diversos materiales han sido magistralmente fundidos en el Cuarto Evangelio para formar un conjunto unitario de vocabulario y estilo» [565].

Parece un problema irresoluble.

pasa a 167

4º. Otras hipótesis sobre la composición

A título de curiosidad, además de la utilidad de su conocimiento, veamos otras aproximaciones teóricas sobre el modo como pudo ori-

[560] Cfr. *Jean et les Sinoptiques. Examen critique de l'exégèse de M.E.Boismard*, Lovaina 1979.

[561] Cfr. «Catholic Biblical Quaterly», 40(1978)624-628.

[562] Cfr. *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, p.178s.

[563] Cfr. A.Pronzato, *Un Vangelo per cercare. Giovanni*, Torino 1986, p.76-77.

[564] Cfr. *Las fuentes y estadios de composición del cuarto Evangelio según Boismard*, «Estudios Bíblicos», 38-39(1979-81)57-96.

[565] Cfr. o.c., p.96.

ginarse nuestro texto evangélico. Ni que decir tiene que siempre se trata de conjeturas, más o menos verosímiles, que nunca podrán ser aceptadas sin alguna reserva. Decir lo contrario es dejarse llevar por un claro subjetivismo, pues resulta imposible probar de modo convincente cómo, cuándo y quién hizo esas diferentes redacciones, si realmente las hubo. Que tampoco esto nos parece del todo evidente. En definitiva, lo más que podemos tener repecto del tema es una certeza meramente moral. Y, en general, las explicaciones aportadas no son más aceptables que las derivadas de los testimonios de los Padres, en especial de S.Ireneo.

A.Feuillet opina que es posible que el evangelista, después de haber predicado primero su Evangelio, o de haberlo compuesto por fragmentos, reunidos a continuación, no haya podido dar una última revisión a su libro, a fin de limar las posible aristas del texto [566]. M.Láconi afirma que le desagrada que un autor de la altura de Bultmann, diera unas soluciones tan dudosas y arbitrarias, al hablar de la composición del Evangelio. Quizá haya sido bueno, continúa diciendo, pues provocó una tal reacción de protesta que señala el inicio de su ocaso. No atinó Láconi en su apreciación sobre el futuro de algunas de las tesis bultmanianas, pues en parte siguen influyendo en no pocos exégetas que, como hemos dicho, siguen buscando presuntas fuentes e intentando un orden diverso al que el texto recibido tiene, como presupuesto necesario para explicarlo [567]. Este profesor italiano de la Universidad dominicana de Roma, propone una redacción sucesiva del IV Evangelio. Habla de cinco etapas, que no determina con claridad. En efecto, habla primero de una catequesis primitiva continuada por una predicación evangélica. Luego tenemos una meditación personal que da paso a unos primeros núcleos redactados, base de una posterior labor literaria. Por fin tendríamos una redacción final, ya muerto San Juan [568].

En el campo inglés J.A.T.Robinson, obispo de Woolwich y conocido más bien por sus discutidas teorías teológicas, se adentra también en el terreno de los estudios joanneos y presenta lo que se ha dado en llamar un «new look» de San Juan. En una especie de ensayo, ofrece una nueva visión acerca de la composición del Evangelio de S.Juan. Se enfrenta con las posturas radicales de la crítica racionalista,

---

566 Cfr. *Introdution a la Bible*, Tournai 1963, t.II, p.642.

567 En este sentido se mueven autores como Fortna y Von Wahlde.

568 Cfr. M.Láconi, *La critica letteraria applicata al Quarto Vangelo*, «Angelicum», 40(1963)277-312.

así como con otras que podríamos llamar clásicas. En primer lugar defiende que Juan es testimonio de una tradición independiente y primitiva, tan válida para la historia de Jesús como la de los Sinópticos, y en ocasiones más precisa que los otros tres evangelistas. Por otra parte, el trasfondo del texto joanneo hay que buscarlo en el Sur de Palestina y entre los años que van de la crucifixión de Jesús hasta la destrucción del Templo, del 30 al 70. No acepta que la madurez del pensamiento teológico del texto joanneo exija una fecha tardía de composición. Por tanto, defiende una datación más antigua de la que se venía diciendo y, desde luego, es inadmisible hablar de la época gnóstica [569].

El conocido exégeta norteamericano R.E.Brown habla de cinco etapas redaccionales. Con respecto a la teoría de Boismard reconoce que, aunque no encuentre muchos seguidores, tiene el mérito de hablar de tres redactores, indicando con ello la complejidad del tema [570]. Por su parte propone cinco etapas, tratando como Schnackenburg y el mismo Boismard, de establecer la conexión entre la tradición primera de origen apostólico y los desarrollos sucesivos, en armonía con el texto inicial [571]. En un primer momento está el Apóstol S.Juan como fuente primordial. Unos decenios más tarde la predicación del Discípulo amado fue recogida y profundizada por un grupo de discípulos de la «escuela joánica». Antes de ser escrita esta tradición fue desarrollada por medio de la enseñanza y de la predicación oral. El cabeza de ese grupo, sigue imaginando Brown, selecciona y ordena aquel material, presentando una primera redacción de nuestro Evangelio. Más tarde su comunidad se encontró en una situación nueva, sobre todo frente a la hostilidad de los judíos. Entonces el evangelista presenta una segunda redacción, añadiendo algunos detalles como el relativo a la expulsión del ciego curado de la Sinagoga en 9,22-23. Esa nueva edición subraya la incredulidad de los judíos y presenta una cierta polémica con los discípulos del Bautista. Por último, otro discípulo, perteneciente a la misma escuela y cercano al evangelista, reune todo los datos que las etapas anteriores habían relegado, las incluye y añade algo a veces. Así se explican los pasajes repetidos, las incoherencias y aporías del texto actual.

---

569 Cfr. J.A.T.Robinson, *The New Look on the Fourth Gospel*, en *Studia evangelica*, Berlín 1959, p.338-350. *The priority of John*, Londres 1985.

570 Cfr. *The community of the Beloved Disciple*, New Yor 1979, p..179.

571 Cfr. *The Gospel of St.John and the Johannine Epistles*, Collegeville 1965, p.XXIV-XXXIX y XCVIII-CII.

Otros autores del área inglesa, que han intentado delimitar las supuestas fuentes del IV Evangelio, son R.T.Fortna y U.Von Wahlde [572]. Ambos tratan, ante todo, de los relatos sobre los milagros del Señor, los llamados signos por S.Juan. Los criterios de selección son, sin embargo, diversos. Más restringidos los de Fortna que se apoya especialmente en las *aporías*. Von Wahlde, en cambio, atiende a otros factores literarios. Ambos recurren a las trasposiciones del texto y elaboran un orden presunto subyacente. Apenas si coinciden a la hora de establecer ese supuesto texto inicial. Son trasposiciones llamativas y con frecuencia atrevidas [573]. Por otra parte, hay disecciones poco sólidas por falta de una argumentación convincente. Pero, sobre todo, van en contra del concepto de los signos o milagros, propio de S.Juan, cuya parte parenética o discursiva está estrechamente unida con la parte narrativa, que estos autores quieren deslindar. El estilo de Juan es en este punto tan sencillo y fluído que dificilmente permite cortes o traslaciones.

5º. Presencia de S.Juan en los orígenes

Como vemos, casi todas las teorías sobre la composición de nuestro Evangelio ven en su origen la figura del Discípulo amado, al que se suele identificar con San Juan Apóstol, hijo de Zebedeo y hermano de Santiago el Mayor. Desde luego, como defiende P.H.Menoud siguiendo a W.Baur, un sólo hombre ha escrito el libro, no de un golpe, sino de forma progresiva [574]. Schnackenburg sostiene la misma tesis de que el IV Evangelio se debe esencialmente a un solo hombre, aunque éste haya podido reelaborar distintas fuentes y tradiciones orales, o haya perseguido distintos propósitos y su obra resulte, en cierto modo, inacabada [575]. En este sentido se pronuncia también M.Quesnel, opinando que después de una elaboración progresiva del texto, debida al

---

[572] Cfr. R.T.Fortna, *The Gospel of Sings. A Reconstruction of the narrative Source underlying the Fourth Gospel*, Cambridge 1970; *The Fourth Gospel and its predecessor:from narrative source to present Gospel*, Edinburgh 1989. U. Von Wahlde, *Literary structure and theological argument in three discourses with the jews in the Fourth Gospel*, «Journal of Biblical Literature»,103(1984) 575-584; *The earliest version of John's Gospel. Recovering the gospel of the Sings*, Wilmington 1989.

[573] Cfr. E.Cothenet y otros, *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos*, Madrid 1985, p.51.

[574] Cfr. P.H.Menoud, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel 1947, p.6.

[575] Cfr. *El evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t.2, p.538.

Apóstol, un redactor final le da la forma actual [576]. Léon-Dufour, por su parte, piensa también que en una primera etapa está presente Juan el Apóstol. En un segundo periodo están los discípulos de la escuela joánica que predican lo que han oído a su Maestro, el Discípulo amado. A continuación todo aquello se pone por escrito por un discípulo anónimo, que podemos llamar el Evangelista. Finalmente, en una tercera etapa redaccional, el texto recibe la forma que ahora tiene [577].

Seguimos pensando que en todas estas elucubraciones hay un margen demasiado ancho para la conjetura. En ocasiones, resulta más difícil, repetimos, aceptar sin reservas esas explicaciones que seguir la postura que podríamos llamar, sin rubor, tradicional y clásica. De todas formas, la teoría tradicional puede y debe ser revisada, pues hay una serie de datos nuevos que son válidos para ampliar los conocimientos acerca de cómo se originaron los escritos neotestamentarios, y en concreto nuestro Evangelio.

Aunque el problema de cómo fue compuesto no está del todo resuelto, consideramos como indiscutible que en la base de toda la historia está un testigo ocular (cfr. Jn 19,35; 21,24) que, mientras no se demuestre lo contrario, estimamos que se trata de San Juan [578]. Es cierto que hay quien no acepta esta suposición y estima que el Discípulo amado es una mera ficción, una personificación de un profetismo ambulante perteneneciente al círculo joanneo [579]. En cambio, F.Mussner aunque acepta que ese personaje sea un símbolo, rechaza que no sea un personaje real. Es más, sostiene que la peculiaridad de independencia y autonomía del IV Evangelio procede, precisamente, de la relación singular que su autor tenía con el Maestro. Su proximidad afectiva, demostrada en la Cena, le situaba en una posición ventajosa a la hora de comprender e interpretar las palabras de Cristo [580]. Recientemente A.Vicent Cernuda expone una tesis que, al menos en parte, es totalmente nueva, ya que estima que eran dos los discípulos amados. Uno sería Lázaro y que es el discípulo innominado de Jn 18,15s. y el que estuvo junto a la cruz. El otro sería Juan el de Zebedeo, el que aparece en la Cena apoyado en el pecho del Señor. «Ello quiere

---

576 Cfr. M.Quesnel, *L'histoire des Evangiles*, París 1987, p.74.

577 Cfr.X.Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean*, París 1988, p.12.

578 Cfr. G.Zevini, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento. Vangelo secondo Giovanni*, Roma 1984, p.11.

579 Cfr. A.Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo 1959, p.114.129.

580 Cfr. F.Mussner, *Il Vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico*, Brescia 1968, p.56-57.

decir que el evangelista o discípulo amado fue doble; o sea que estamos aquí ante un caso más del típico doble sentido joanneo»[581]. Es un trabajo extenso y con rico aparato crítico. No obstante no resulta convincente la conclusión.

Aunque no es el caso de nuestro colega y amigo, el exégeta Vicent Cernuda, en ocasiones se tiene la impresión de escuchar los sentimientos personales de cada uno de los autores que vamos viendo, incluso la influencia del talante de cada uno. Pero también es cierto que hay diferencia notoria entre unos y otros. Así nos parece de los más fantástico lo que sugería R.Eisler[582] cuando afirmaba que el autor es un tal Juan-Teófilo, el jóven que, envuelto en una sábana, seguía a los que apresaron a Jesús en Getsemaní (cfr. Mc 14,51). Este era el niño, sigue diciendo R.Eisler, que el Señor abrazó en cierta ocasión (cfr. Mc 9,36) y que más tarde sería Sumo Sacerdote (cfr. Act 4,6) y el destinatario del Evangelio de S.Lucas, así como del libro de los Hechos de los Apóstoles, el óptimo Teófilo. Este importante personaje, imagina aún nuestro autor, recibió las memorias de Lázaro, el Discípulo amado de Cristo, que le facilitó Marción, que fue también su amanuense y, al escribir lo que Teófilo le decía, aprovechó para insertar algunos puntos de su propia doctrina.

6º. Sobre el modo de escribir en la antigüedad

Como vemos la fantasía puede llevarnos a divagaciones de lo más extrañas. Este autor, R.Eisler, no salva ni siquiera la presencia del Apóstol S.Juan en los inicios del Evangelio, dato que aceptan practicamente todos hoy[583]. Otro dato que nos parece fundamental, a la hora de hablar de la autenticidad, es el modo de escribir que se tenía en la antigüedad, que no siempre coincide con el nuestro. En primer lugar, es preciso tener en cuenta también que un autor no solía escribir él directamente su obra, sino a través de un amanuense cuya participación era más amplia que la que hoy pudiera tener un mero secretario. Es un dato que nos dan las mismas epístolas neotestamentarias (cfr. Rm 16,22; 1 Co 16,21; Ga 6,11; Col 4,18; 2 Tes 3,17; Flm 19; 1 P 5,12). Podía, además, escribir su obra por partes. Sobre todo cuando

[581] A.Vicent Cernuda, *El desvaído Lázaro y el deslumbrador discípulo amado*, «Estudios Bíblicos», 52(1994)453.

[582] Cfr. G.Chastand *L'apôtre Jean et le IVe Evangile,* París 1988, p. 21ss.

[583] Cfr. J.Schmitt, *Cronique d'éxèse et de theologie biblique. Le quatrième évangile*, «Revue de Sciences Religieuses», 23(1949)88.

se trataba de los hechos y los dichos de Jesús que, lógicamente, antes de ser escritos fueron predicados oralmente. Podemos pensar que esas predicaciones tendrían detrás unos esquemas, más o menos desarrollados, que luego servirían de fuentes para los evangelistas, formando unidades presinópticas, o prejoanneas, con cierta autonomía en sí mismas. En el caso del IV Evangelio da la impresión, habida cuenta de su singularidad, armonía estilística y uniformidad de vocabulario, que es un mismo autor el que elabora el conjunto.

Dentro del modo como se escribía en la antigüedad, podemos reconsiderar el tema de la participación de las llamadas comunidades joanneas en la redacción del texto evangélico. Este asunto de la participación de esas comunidades primitivas cristianas, ya se defendía por los antiguos racionalistas, empeñados en ver en el Jesús de los Evangelios un personaje mitificado por la fe y el entusiasmo de aquellas comunidades de los principios. Esas comunidades, inmersas en sus propios problemas, inventaban palabras que el Señor habría dicho al respecto y que justifican la vida práctica de esas comunidades [584]. No vamos a repetir los argumentos en contra de esas teorías, pues las consideramos hoy trasnochadas, y repetidamente rebatidas con serios argumentos. Sin embargo, en el campo joanneo se sigue hablando del tema, aunque con matices y salvando, generalmente, la historicidad sustancial de los hechos narrados. En efecto, autores como Boismard y Brown hablan con frecuencia de las comunidades que están detrás de los escritos joanneos. Y así sucesivamente, unos más atrevidos, otros más parcos, pero muchos convencidos de que fueron esas comunidades joanneas quienes redactaron el IV Evangelios, cada una según su propia problemática e interés.

En primer lugar hay que decir que una comunidad no escribe nada. Sólo en el caso de la versión de los LXX se podría decir que, milagrosamente, un colectivo de autores la realizó, todos a una y cada uno por su lado, según cuenta la leyenda de Aristea. Ya sabemos el valor que tiene semejante «historia». Por tanto, no es exacto hablar de una comunidad como autor de un determinado libro, o de parte de él. En todo caso, y eso es lo que obviamente se quiere decir, un determinado componente de esa comunidad se hace eco de lo que ella piensa y lo pone por escrito. La razón fundamental que se suele dar es que los Si temas y centros de interés son distintos en determinados bloques del

---

[584] Cfr. C.Tresmontant, *Le Christ hebreu. La langue et l'âge des Evangiles*, París 1983, p.10.

texto, que por ello permiten hablar de unas comunidades judías, otras samaritanas y otras de cristianos procedentes del paganismo. Es una teoría bien fundamentada con diversos textos, aportados en profusión. Sin embargo, no hay forma de que los estudiosos se pongan de acuerdo en saber cuáles fueron esas comunidades y, sobre todo, cuales son los pasajes pertenecientes a unas u otras. En realidad, como defendía recientemente C.J.Bjerkelund, la estructura unitaria del IV Evangelio reclama un solo autor, (yo añadiría que a lo más otro y muy cercano a él), que coordina los datos y los interpreta [585].

Es admisible pensar que el Evangelista haya compuesto su obra por fragmentos, según las necesidades de su predicación. De ahí, defiende J.Schmitt [586], las diferencias de estilo y el tono diverso de los discursos o los relatos. Por su parte, M.Quesnel, considera que cada evangelista no dice las mismas cosas. Ellos hablan primero para las comunidades que le escuchan en cada ocasión. En función de esa comunidad concreta, él selecciona, organiza y presenta los acontecimientos y las palabras que Jesús pronunció [587]. También B.Corsani sostiene que el evangelista se refiere de contínuo a una comunidad concreta de su tiempo. El IV Evangelio, continúa Corsani, aparece profundamente insertado en las situaciones de los creyentes de sus comunidades a los que, en diversos momentos, él se dirige [588]. Más recientemente P.Grelot, al estudiar las palabras de Jesús, considera imprescindible relacionar esas palabras con el auditorio al que van dirigidas y percibir la primera resonancia que aquellas palabras pudieron tener. Ahí tenemos el primer entorno vital en el que esa palabras tuvieron una función prescisa que determinaba no sólo su contenido, sino también la forma en que se dijeron [589].

Tanto la Instr.*Sancta Mater Ecclesia* de 21 de Abril de 1964, como la Const.dogm. *Dei Verbum*, aunque hablan principalmente de los autores de los evangelios y las etapas redaccionales, también se refieren a dicha presencia de las comunidades en los escritos evangélicos. En efecto, el primer documento considera como los Apóstoles transmitieron el mensaje de la Salvación «teniendo presente en su predicación

---

585 Cfr. C.J.Bjerkelund, *Tauta egeneto*, Tubinga 1987.

586 Cfr. *Cronique d'éxègese et de théologie biblique. Le quatrieme évangile*, «Revue de Sciences Religieuses», 23(1949)88.

587 Cfr. M.Quesnel, *L'histoire des Evangiles*, París 1987, p.57.

588 Cfr. B.Corsani, *Il IV Vangelo e la storia*, «Protestantessimo», 32(1977)198.207.

589 Cfr. P.Grelot, *Las palabras de Jesucristo*, Barcelona 1988, p.38.

las necesidades de los diversos oyentes... ellos explicaron sus hechos y palabras de acuerdo con las exigencias de sus oyentes» [590]. Un poco después hay otra alusión a esa participación, que llamamos pasiva, de las comunidades en la composición, e incluso en la redacción, de los escritos apostólicos, al decir que los hagiógrafos «escogieron algunas cosas, otras las sintetizaron, desarrollaron algunos de los elementos atendiendo a la situación de cada una de las iglesias...» [591]. La *Dei Verbum*, en el n.19, repite practicamente lo dicho antes, afirmando que «los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas iglesias...». En este sentido dice recientemente la Pontificia Comisión Bíblica que «la diversidad de situaciones y de auditorios influye grandemente sobre el modo de hablar» [592]. Por tanto, esos datos que se esgrimen en pro de una participación redaccional de diversas comunidades, se pueden perfectamente explicar por el afán apóstolico y práctico de los primeros evangelizadores que, aunque proclamaran un mismo mensaje, lo hacían en cada momento y ocasión según los oyentes o destinatarios de sus sermones o sus escritos, cuya presencia quedaba así reflejada en los escritos del Nuevo Testamento.

Siguiendo con estas consideraciones sobre el modo de escribir que tenían los antiguos, también los autores sagrados, hemos de referirnos a la pseudoepigrafía que permitía presentar una obra propia bajo el nombre de otro autor, cuya categoría e importancia diera más valor a lo que se escribió, al mismo tiempo que se le rendía de esa forma una especie de homenaje [593]. Esto permite pensar que el IV Evangelio pudo ser escrito por otro que no fuera San Juan, a pesar de que se le atribuyera a él. Esto es cierto. Sin embargo, hemos de recordar que normalmente el nombre del falso autor figura en la obra, pues si no figurara resultaría fallido el intento de darle valor al escrito bajo ese nombre. Por tanto, lo lógico es que la obra psudoepigráfica lleve un determinado nombre como autor. Lo cual no ocurre en nuestro Evangelio donde, por el contrario, el autor se empeña en velar su personalidad.

---

590 Cfr. En el n.13 de dicho documento se hace una llamada a la comparación entre Hch 13,16-41 con Hch 17,23-31.

591 O.c., n.14.

592 Doc. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I,B,1.

593 Cfr. M.Quesnel, *L'histoire des Evangiles*, París 1987, p.81.

Por otra parte, la pseudoepigrafía era una posibilidad que siempre se daba y, por tanto, al aceptarse en las iglesias la autoría de un obra como verdadera, es de suponer que antes sería estudiada la cuestión, pensando en la posible pseudoepigrafía, para no ser víctima de un fraude en cuestión tan importante. Por eso los evangelios apócrifos, o las cartas entre San Pablo y Séneca, se aceptan, pero no como auténticos y, mucho menos, como inspirados. Además, que nosotros sepamos, la Tradición no apoya el origen apostólico de dichos libros pseudo-epigráficos y apócrifos. Por tanto, si después de un cierto tiempo, una obra se acepta por la Tradición como escrita por el autor al que se le atribuye, e incluso se le integra en el canon de los libros inspirados, debería haber razones de peso al hacer una y otra cosa. Por eso para negar la autenticidad, avalada por la Tradición, de un determinado libro canónico, y en especial de un Evangelio, hay que presentar razones muy fuertes y serias.

Antes de seguir estudiando el tema de la autenticidad es coveniente afirmar que es una cuestión que no constituye un problema de fe [594], aunque tenga su importancia desde el punto de vista teológico y apologético. En efecto, no es algo indifirente a su valoración doctrinal el que pertenezca o no al círculo apostólico de donde ha surgido la proclamación del mensaje de la Salvación por mandato expreso de Cristo [595]. Por otro lado, repetimos, la garantía de su testimonio no es la misma si procede de un testigo directo, en lugar de provenir de alguien que no vio ni oyó lo que refiere. De todas formas el valor inspirado del IV Evangelio queda siempre a salvo, sea o no San Juan el que lo escribió. Esto supuesto, pasamos a estudiar algunos testimonios de la Tradición acerca de la autenticidad jóanica de nuestro escrito.

B. Testimonios de la Tradición

Es cierto que el origen joánico del IV Evangelio fue puesto en duda en la antigüedad, pero prevaleció el testimonio a favor del origen joaneo. Así Ireneo [596] conoce algunos grupos que rechazan el evangelio según S.Juan. La razón está en que los antiguos montanis-

---

[594] Cfr. D.Muñoz León, *¿Es el apóstol Juan el Discípulo amado? Razones en contra y en pro del caráter apostólico de la tradición joannea*, «Estudios Bíblicos», 45(1987)407.

[595] Cfr. F.M.Braun, *Jean le theologien et son Evangile dans l'Eglise Ancienne*, París 1959, p.68.

[596] Cfr. *Adv.haer.*, III,11,12.

tas, lo mismo que Montano, utilizaron con frecuencia, manipulándolo, el IV Evangelio, anunciando nuevas manifestaciones del Espíritu Santo. Por eso, algunos cristianos reaccionaron contra los montanistas, negando la autenticidad joánica del IV Evangelio y del Apocalípsis, pues también en este libro apoyaban sus errores.

Epifanio de Salamina [597] conoce un grupo de antimontanistas, que él llama «*alogi*», que atribuyen el IV Evangelio a un gnóstico. Por otro lado, el presbítero romano Gayo (hacia el a.200) atribuía al gnóstico Cerinto el IV Evangelio, porque se diferencia notablemente de los otros tres evangelios [598]. Hay que señalar que los gnósticos utilizaron desde el principio este evangelio, siendo Heraclion el primero que hace un comentario al mismo.

Junto a estos testimonio que podemos llamar negativos, tenemos otros muchos en favor de la autenticidad joánica del IV Evangelio. En primer lugar nos fijamos en las citas que se hacen del texto y que nos prueban su existencia y también el aprecio que se le profesaba. Así ocurre con S.Ignacio de Antioquía, muerto hacia el año 110, que en su carta a los cristianos de Filadelfia habla del Espíritu que no se sabe de dónde viene ni a dónde va, clara referencia a Jn 3,8. También en la epístola a los Magnesios tiene una alusión a San Juan cuando habla del Verbo, nacido del silencio, que complace en todo al que le ha enviado (cfr. Jn 1,1; 7, 28; 8,29).

En cuanto a los testimonios directos de la Tradición, se remontan al s.II [599]. El más antiguo es el de Papías, referido por Eusebio [600]. En los inicios del s.II, este obispo de Hierápolis se preocupó de oir el testimonio de los que habían conocido a los discípulos del Señor. Nombra a dos discípulos que no se sabe con certeza sin son uno solo, o dos distintos. A uno le llama simplemente Juan, mientras que al otro le llama Juan el Presbítero. Eusebio observa que Papías «en el proemio de su obra no da jamás la impresión de haber escuchado o visto a los apóstoles, pero enseña que ha recibido de aquellos que los habían conocido todo lo que se refiere a la fe» [601]. Después cita el conocido texto del proemio, que se discute: «Si de alguna parte venía alguno

---

[597] Cfr. *Panarion* 5.

[598] Cfr. Eusebio, *Hist.Eccl.*, III, 28,2.

[599] Cfr. N.E.Johnson, *The Beloved Disciple and the Fourth Gospel*, «The Church Quaterly Review», 167(1966)285; A.M.Hunter, *Saint Jean, temoin du Jésus de l'histoire*, París 1970, p.141ss.

[600] Cfr. *Historia ecclesiastica*, III,39,3s.

[601] *Hist.Eccles.*, III,93,4.

que hubiese frecuentado el trato con los presbíteros yo me informaba acerca de las palabras de los presbíteros: Lo que han dicho Andrés o Felipe, Pedro o Tomás, Santiago o Juan, Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor, o aquello que dicen Arístide y Juan el presbítero, discípulos del Señor» [602].

Eusebio distingue dos personajes con el mismo nombre diciendo que el segundo Juan es el que escribió el Apocalipsis, libro en el que se apoyaron los herejes milenaristas, y a los que Eusebio intenta desprestigiar negando la paternidad apostólica a dicho libro. En cambio, no duda en atribuir el IV Evangelio a San Juan Apóstol. El texto de Papías se puede interpretar también en el sentido de que se trata del mismo Juan, pues en realidad el título de presbítero lo da también a los otros apóstoles [603]. Esto esplicaría, además, el hecho de que los nombre dos veces. Una uniéndolo a los apóstoles que ya habían muerto (por lo que dice «han dicho», en pasado), mientras que la segunda vez lo nombra para indicar que aún vive (refiere los que «dicen», en presente). Al mismo tiempo, cuando lo nombra por segunda vez lo distingue de Arístide que no fue apóstol, como lo era Juan al que llama presbítero, como hizo la primera vez al referirse a los apóstoles.

Más claro e interesante es el testimonio de S.Ireneo, obispo de Lyon. La importancia del testimonio de Ireneo estriba, aparte de pertenecer al siglo II, en que durante su juventud había conocido a S.Policarpo (nacido hacia el 70 y martirizado probablemente en el 156), constituido por los apóstoles obispo de Esmirna, la ciudad natal de Ireneo [604]. Policarpo había escuchado a San Juan cuando narraba los milagros y enseñanzas del Señor [605].

Ireneo en su obra *Adversus haereses*, compuesta hacia el 180, aporta el testimonio de una antigua tradición, nacida en Asia Menor, de donde él procedía y atestiguada por Polícrato de Efeso. Entre otras cosas, dice S.Ireneo que «Juan, el discípulo de Jesús, que se había recostado sobre su pecho, escribió también su Evangelio cuando residía en Efeso, en Asia» [606]. Habla, además, de como «los presbíteros de Asia Menor que se habían reunido con Juan, el discípulo de Señor, testimoniaron que Juan les había transmitido la misma noticia (sobre la edad de Cristo), ya que él había permanecido con ellos hasta el

[602] *Ibidem*.
[603] Cfr. R.Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t.I,p.109.
[604] Cfr. *Adv.haer.*, III,3,4.
[605] Cfr. *Carta a Florino*, citada por Eusebio en *Hist.Eccles.*, V,20,4-8.
[606] *Adversus haereses*, III, 1,2.

tiempo de Trajano» [607]. Nombra expresamente a uno de aquellos presbíteros, Policarpo obispo de Esmirna, muerto como dijimos hacia el 156. En otro momento S.Ireneo dice que le ha oido como había escuchado al mismo S.Juan su testimonio ocular sobre cuanto había hecho y dicho el Señor [608].

Otro testimonio patrístico a favor de la autenticidad joannea es el de Clemente de Alejandría. Es Eusebio quien nos ha conservado un texto de Clemente Alejandrino según el cual «Juan, después de la muerte del tirano (Domiciano), volvió a la isla de Patmos a Efeso» [609]. Habla también de Juan como autor del último Evangelio y remonta su testimonio a los antiguos presbíteros [610]. Refiere, además, que Juan regresó de Patmos después de la muerte de Domiciano y recorrió aquellas regiones, en las que instituyó obispos que gobernasen las iglesias de la zona. También es digno de nota el testimonio del fragmento muratoriano, un antiguo prólogo a los Evangelios latinos, datado en la segunda mitad del s.II. Dice expresamente que el IV Evangelio fue transmitido por S.Juan cuando aún vivía [611]. Hay otros testimonios de los siglos posteriores, pero su valor es menor pues de ordinario repiten lo que se dijo en el s.II.

C. *Testimonio interno del libro*

Ya hemos dicho que nuestro Evangelio, lo mismo que los Sinópticos, no da el nombre de su autor. De ordinario, se ve en este silencio un detalle de la humildad y modestia de los hagiógrafos. Nos parece una explicación plausible y coherente con la santidad de aquellos primeros testigos de la fe. Hay quien no admite esa modestia en el cuarto evangelista, ya que se llama a sí mismo nada menos que el Discípulo amado [612]. Eso sería cierto si en algún momento dijera su nombre, pero no lo es si permanece en el anonimato hasta el final.

Sin embargo, siempre hay unas pistas en el mismo texto que nos permiten aproximarnos al nombre del que lo escribió. Esto ocurre de

607 Cfr. *ibidem*.
608 Cfr. la carta a Florino que recoge Eusebio en *Historia ecclesiastica*, V, 20,4-8.
609 *Hist.Eccl.*, III, 31,3; V,24,3
610 Cfr. Eusebio, *Historia ecclesiastica*, VI,14,7.
611 Cfr. K.Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Sttugart 1964, p.533.
612 Cfr. C.K.Barret, *The Gospel according to St John*, Londres 1955. F.Fernández Ramos, *El Nuevo Testamento*, Salamanca 1989, t.II, p.78. J.Mateos, *El Evangelio de Juan. Origen, forma y función*, en A.Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo*, Córdoba-Madrid 1993, p.234.

modo particular en el IV Evangelio. En efecto, en él se dan dos referencias sobre quien lo escribió, aunque sin dar el nombre. Así, al hablar del episodio de la lanzada en el Calvario, se dice: «El que lo vio da testimonio y su testimonio es verdadero y él sabe que dice la verdad para que también vosotros creáis» (Jn 19,35). Por tanto, el testimonio sobre lo ocurrido nos lo transmitió uno que lo había visto, uno que estaba en el Calvario. Los relatos sinópticos sólo refieren que unas mujeres estaban presentes allí. De los discípulos o los apóstoles no nos dicen nada. En cambio, el relato joanneo habla de que junto a la Cruz de Jesús estaba, cerca de su madre, el discípulo «a quien amaba» (Jn 19,26). Por tanto, podemos decir que el que transmite el testimonio contenido en el IV Evangelio es el Discípulo amado. El otro pasaje a que nos referíamos, confirma este dato. En efecto, al final del Evangelio, se dice expresamente, refiriéndose al Discípulo amado, que «este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero» (Jn 21,24). Este texto añade al anterior que ese discípulo, no sólo da el testimonio, sino que además lo escribe. En conclusión, el autor del IV evangelio es el Discípulo amado.

Pero, ¿quién es ese Discípulo amado? Recordemos que algunos, entre ellos Loysi y Bultmann, negaban su realidad [613]. También vimos como A.Kragerud sostiene que ese personaje es una ficción que personifica el profetismo ambulante de la escuela joannea, mientras que F.Mussner defiende que es ciertamente una persona real, aunque al mismo tiempo sirva de símbolo [614]. En el mismo sentido se pronuncia De la Potterie. Como otros personajes reales del relato joanneo representan o simbolizan un determinado grupo [615], así ocurre con el Discípulo amado, figura de todo discípulo fiel a Cristo y, por tanto, amado por El. Es una conclusión admitida por otros autores. «El discípulo, a quien Jesús amaba, sería, por tanto, el 'tipo' de todo discípulo que, en razón de la fe, es amado por Jesús» [616].

---

613 Cfr. *supra* p.157ss.

614 Cfr. *Ibidem*.

615 Es el caso de Nicodemo que representa al judaismo oficial, mientras que la Samaritana representa al judaismo separado. Cfr.I.De la Potterie, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, París 1986, p.157. En un artículo más reciente vuelve a tratar el tema acerca de la peculiar índole de ese testimonio de S.Juan (cfr. *Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimait*, «Biblica», 67(1986)343-359).

616 A.Serra, *Maria a Cana preso la croce*, Roma 1985, p. 104. Cfr. F.M. Braun, *La Mère de Jesus dans l'oeuvre de Jean*, «Revue Biblique», 51(1951)35-36. M.Thurian, *María, Madre del Señor, figura de la Iglesia*, Zaragoza 1966.

Supuesta la realidad histórica de ese discípulo, tratemos de averiguar de quién se trata. En el relato evangélico, sin dar su nombre, se habla de él en varias ocasiones (cfr. Jn 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). Por otra parte, este discípulo sería el mismo que aparece, también sin su nombre, en otros momentos (cfr. Jn 1,35.40; 18,15-16; 21,2). Esto último no afecta propiamente al problema de la identificación, aunque en el caso de que sean la misma persona, que es lo más probable, habría que explicar algunos datos referentes a él. De todos modos, parece que sería uno de los Apóstoles, pues está siempre entre ellos, sobre todo con San Pedro [617]. Que sea uno de los Doce parece evidente si recordamos que en la última Cena estaban sólo los Doce Apóstoles (cfr. Mt 26,20 y par.). Es verdad que el relato evangélico distingue en algún momento entre los discípulos y los Apóstoles [618]. Pero en realidad sólo una vez usa el IV Evangelio el vocablo «apóstol» [619], mientras que en las demás ocasiones se llama a los seguidores de Cristo, llamados apóstoles, con el nombre de discípulos [620]. Por tanto, el Discípulo amado es uno de lo que siguieron de cerca al Señor, uno los doce apóstoles, Juan el hijo de Zebedeo. Es cierto que la identificación de ese Discípulo amado con el apóstol San Juan tiene sus dificultades, «pero mucho menos que la no identificación» [621]. En su extenso trabajo sobre esta cuestión, D.Muñoz León termina diciendo que en favor de la identificación del Discípulo amado con el apóstol Juan tiene al menos tantas razones a favor como el que pueda tener quien afirme lo contrario [622].

1º. *El Discípulo amado*

El Señor amaba a todos sus apóstoles y les llama amigos que no siervos (cfr. Jn 15,15). Sin embargo, entre esos doce hay tres, Pedro y los dos hijos de Zebedeo, a los que distingue de alguna forma, al permitirles sólo a ellos que le acompañen en momentos determinados (cfr. Mc 5,37; Mt 17,1-13 y par.; Mt 26,36-46 y par). Por tanto se

617 Cfr. los pasajes citados anteriormente.
618 Cfr. Jn 6,66-67. En realidad, tampoco aquí habla de apóstoles, ya que sólo nombra a los Doce.
619 Cfr. Jn 13,16, aunque aquí el término apóstol se refiere a Jesús.
620 Cfr. M.Guerra Gómez, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p.161.
621 D.Muñoz León, *¿Es el apóstol Juan el Discípulo amado?*, «Estudios Bíblicos», 45(1987)431.
622 Cfr. o.c., p.492.

puede decir que uno de esos tres es el Discípulo amado. Pedro no puede ser, ya que le vemos acompañado por dicho Discípulo. Podría ser Santiago el Mayor. Pero resulta difícil de admitir si tenemos en cuenta que muere hacia el año 40, por mandato de Herodes Agripa (cfr. Hch 12,2), y el IV Evangelio se escribió después de esa fecha. Por exclusión, queda sólo Juan, el otro hijo de Zebedeo [623].

En favor de esta identificación tenemos dos detalles más en el mismo. Uno que el Discípulo amado, como vimos, acompaña a Pedro, y por otros textos del Nuevo Testamento sabemos que quien solía acompañar a Pedro era Juan (cfr. Hch 3,1.3.4.11; 4,13.19; 8,14). El otro dato es que el IV Evangelio se refiere al Bautista siempre con el nombre de Juan, sin más, al contrario de los Sinópticos que, al nombrar dos juanes, el Precursor y el Apóstol, especifican en cada caso de quién se trata. Eso no era necesario en el IV Evangelio ya que el único Juan al que se nombra es el Bautista, mientras que el otro Juan, el Apóstol, queda en la penumbra de esa figura misteriosa, pero entrañable, del Discípulo amado, el autor del IV Evangelio.

A principios de siglo, el 29 de Mayo de 1907, la Comisión Bíblica sostenía que «el apóstol Juan, y no otro, había de ser tenido por el autor del cuarto evangelio» [624]. Con ello continuaba la antigua tradición, cuyos testimonios parten del s.II. Desde entonces han avanzado los conocimientos sobre diversos aspectos relacionados con el tema. Y es preciso tenerlo en cuenta para entender en qué sentido San Juan es autor del IV Evangelio.

En primer lugar, se puede presumir la intervención de un amanuense, que no se debe identificar con lo que hoy pudiéramos llamar un simple copista, que escribe lo que se le dicta o lo que se le entrega ya escrito. Podríamos hablar de la figura de un secretario personal, al cual se le encargan funciones de mayor responsabilidad y confianza. Así sería, por ejemplo, el redactar un documento cuyo contenido se le hubiera dado en líneas generales, para que lo redactara [625]. Siempre queda a salvo la autoría principal en cuanto que el autor revisaría, e incluso corregiría dicho documento ya redactado. Este sistema se usaba en la antigüedad, como se sabe por los estudios sobre las formas de escribir entonces [626]. En el caso de S.Pablo, parece más seguro la pre-

---

[623] Cfr. G.Chastand, *L'apôtre Jean et le IVe Evangile*, París 1888, p.333ss. I.De la Potterie, en Varios, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1961, p.588-590.

[624] Cfr. EB n.180-182, 200-202 y 475.

[625] Cfr. M.Quesnel, *L'histoire des Evangiles*, París 1987, p.95.

[626] Cfr. G.Scarpat en Varios, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1961, p.540-555.

sencia de un amanuense de este tipo. En cambio, en el caso de S.Juan nō es tan claro, aunque no se puede desechar que así fuera. Sin embargo, dicho amanuense sería siempre el mismo, pues en el texto se da una gran uniformidad de estilo y de vocabulario. Hay quien recurre a Jn 19,35 para defender la presencia de ese colaborador del Apóstol Juan, ya que allí tenemos un inciso en el que se hace referencia al testigo que vio aquello y del que se sabe que dice la verdad. Sin embargo, el hacer una referencia a uno mismo en tercera persona, es una licencia literaria posible entonces como hoy.

En el caso de que, efectivamente, se recurriera a un amanuense de esas características apuntadas, bien se pudiera pensar en que él añadió el último capítulo, después de la muerte del Discípulo amado, para aclarar lo que se decía sobre su supervivencia hasta que el Señor volviera. Incluso se puede pensar que este último redactor añade el pasaje de la adúltera y el dato del movimiento de las aguas en la piscina probática (cfr. Jn 8,1-11; 5,4), que falta en algunos manuscritos más antiguos. El relato de la adúltera lo recoge la Neovulgata, no así el del movimiento del agua en la piscina de Betesda.

2º. Proclamación oral previa del Evangelio

Al igual que los Sinópticos, el Evangelio según San Juan fue primero predicado y luego escrito. Además, podríamos decir que, antes de ser proclamado, fue contemplado en la intimidad de la oración, considerado dentro de la lógica reflexión de quien intenta transmitir un mensaje, recibido de Jesucristo, el Hijo de Dios, y del que depende la salvación eterna de los hombres. La predicación, previa a la puesta por escrito, explica la unidad interna de algunos pasajes, así como la división del Evangelio en torno a las grandes fiestas judías, en las que se rememoraban y revivían los momentos en los que Dios había protegido y liberado a su Pueblo, prefiguración de la redención y salvación que en Cristo llegan a su plenitud.

También hace comprensible que los temas y los centros de interés sean diversos, reflejando la presencia de distintos auditores o destinatarios de esa predicación previa. Se pueden explicar así algunas anomalías, pues al ser unidades que tuvieron vida autónoma antes de ser integradas en el conjunto, era fácil que se pasara por alto algún detalle redaccional, que hoy puede parecer incorrecto y que entonces no tenía la menor importancia. Esas repeticiones se dan también en obras actuales, sobre todo cuando son recopilación de trabajos anterio-

res. Por otro lado, la contemplación de los hechos realizados por el Maestro, el recuerdo actualizado de sus palabras en el silencio de la oración, explica la profundidad de cuanto San Juan escribe, la harmonía de su doctrina, la claridad luminosa con que nos llega la figura de Jesús, de un realismo y humanidad impresionantes, y al mismo tiempo de una grandeza divina. Ello explica la madurez de su pensamiento, la hondura teológica de su exposición, sin necesidad de recurrir como algunos hacen a intervenciones de varios autores. El único que le asistía a la hora de escribir era el Espíritu Santo que, como prometió Jesús en la última Cena les recordaría y les haría comprender el sentido de cuanto entonces dijo (cfr. Jn 14,26; 13,13).

Lo mismo que otras teorías sobre la historia de la composición de los Evangelios son conjeturas, más o menos verosímiles, pero no una tesis definitiva que pretendamos imponer. Dentro de esa limitación nos atrevemos a sugerir como pudo elaborarse nuestro Evangelio. La Tradición nos dice que Juan era de edad muy avanzada, cuando compone el Evangelio. Se ha dicho que la madurez de su pensamiento es coherente con ese dato, pues se requerían años para llegar a la síntesis y profundidad teológica de su doctrina [627]. Al ser el autor ya un anciano se daría en él una memoria nítida de los hechos ocurridos hacía tiempo, mientras que fallaría al recordar lo acaecido días antes. Esto supuesto, se explica la exactitud de los detalles de tiempo y lugar de la vida del Señor (cfr. Jn 1,35-39; 4,6; 19,13-14; etc.) que abundan en el IV Evangelio. Por otro lado, se explicarían también las repeticiones o aparentes contradicciones que tiene el relato [628]. Reconocemos que es una teoría un tanto original. Sin embargo, no tan inverosimil, ni más complicada que algunas de las que hemos expuesto.

---

[627] Cfr. A. Vanhoye, «Recherches de Sciences Religieuses», 48(1960)384.

[628] Decimos que son aparentes contradicciones pues así nos lo parecen por la razones que luego expondremos.

[illegible]

[illegible] y profundidad teológica de su doctrina [illegible]. Al ser el autor ya un anciano se daría en él una [illegible] de los hechos ocurridos hace tiempo, mientras que [illegible] al recordar lo sucedido días antes. Esto [illegible] la vida del Señor [illegible]

[illegible] por escrito, explica la unidad interna de algunos pasajes, así como la división del Evangelio en torno a las grandes fiestas judías, en las que se rememoraban y revivían [illegible] que Dios había prometido [illegible] y llevado a su Pueblo, prefiguraciones de la redención y salvación que en Cristo llegan a su plenitud.

También hace comprensible [illegible] que [illegible] maestros de esa predicación previa. Se pueden explicar así algunas anomalías, pues al ser [illegible] integrados [illegible] detalle [illegible] otras [illegible], sobre todo cuando [illegible]

CAPITULO VI

UNIDAD Y DIVISION

A. Las anomalías en el texto

Antes de proponer la división y estructura del IV Evangelio, tratamos sobre las anomalías que presenta el texto joánico. Quizá se ha exagerado su relevancia desde el punto de vista de la crítica literaria, aunque en algunos casos se dan amplios consensos. Sin embargo, la mayoría no puede ser un argumento definitivo en el campo científico, donde cada investigador tiene la obligación de comprobar por sí mismo la verdad, sin dejarse llevar por presupuestos, que a menudo proceden de la crítica racionalista [629], bastante difundida. Dejando a un lado prejuicios en un sentido o en otro, creemos que las anomalías que se apuntan a continuación, no tienen una entidad tan grave como para tener que recurrir necesariamente a demasiadas y diversas fases redaccionales, o a variadas e ilocalizables fuentes. G.Mlakuzhyl, después de un detenido estudio de dichas anomalías textuales, concluye afirmando que las soluciones propuestas plantean más problemas que los que intentan solucionar [630].

Es cierto que las objeciones que se ponen a la unidad del texto tienen cierta consistencia [631]. Así, es verdad que en el prólogo los vv.6-8 y el 15 rompen, en cierto modo, la hilazón lógica del texto, intercalando unas palabras sobre el Bautista que, aunque bien ensambladas y girando en torno al Verbo hecho carne, parecen extrañas al conjunto, y que irían mejor después del v.19. Wikenhauser opina que el mismo autor del Evangelio las intercala en el prólogo, que antes de formar parte del texto evangélico sería

---

629 Cfr. J.Ch.Thomas en la presentación del libro de C. Tresmontant, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles*, París 1983, p.23.

630 «Since there is no manuscript evidence for the acciäental displacement theories and since the dislocations create more problems than they sove, we do nos accept displacements in the Johannine Gospel». G.Mlakuzhyl, *The Christocentric Lyterary Structure of the Fourth Gospel*, Roma 1987, p.13.

631 Cfr. L.Moraldi-S.Lyonnet, *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1960, t.IV, p.292-293. G.Mlakuzhyl, *The Christocentric Lyterary Structure of the Fourth Gospel*, Roma 1987, p.5, clasifica las anomalías en interrupciones del relato, repeticiones o pasajes fuera de contexto, diferencias de vocabulario y de estilo.

un himno litúrgico en honor del Logos [632]. También se dice que el v.15 aparece como una repetición de los vv.26s.30. El diálogo con Nicodemo se interrumpe en 3,22-30, y se continúa en el v.31. Según algunos deberían leerse después de 2, 12 y 2,13, encajando bien con el itinerario de Jesús de Galilea (2,1-12) a Judea (3,22), donde tiene lugar el coloquio con Nicodemo (3,13). También en 3,22ss., donde se dice que Jesús bautizaba, parece darse una incongruencia con 4,1-2 donde se afirma que Jesús no bautizaba, sino sus discípulos. Sin embargo, desaparece esa diferencia al aclarar el texto que Jesús «bautizaba más, aunque Jesús mismo no bautizaba sino sus discípulos».

Otra dislocación estaría en los cc.4.5.6.7. Jesús está en Galilea (4,54) y sube a Jerusalén (5,1), pero en 6,1 está de nuevo en en el lago de Galilea, pasando de nuevo a Judea (7,1). Para evitar tantas idas y venidas se propone modificar el orden leyendo el c.6 detrás del c.4, para seguir con el 5 y el 7 [633]. Otra anomalía se ve en las secciones 4,31-38 y 6,22-24 que parecen tener una entidad a se, difícil de acoplar donde están. En cuanto a 5,4 es cierto que falta en los principales códices y la Neovulgata lo omite. Parece ser que así se insertó una tradición tomada del judaismo, en conexión con los vv.3-7. También se estima que 7,15-24 continúa el argumento de 5,47 e interrumpe la conexión entre 7,14 y 7,25. Respecto al pasaje de la mujer adúltera (8,1-11), es cierto que falta en bastantes códices antiguos, incluído el Bodmer II, por lo que se duda de su pertenencia al texto primigenio. De todas formas y aclarado este punto, las versiones suelen incluirlos. Por supuesto se considera canónico y, de hecho, la Neovulgata lo admite. También parece, dicen, que 10,19-29 habría de leerse después de 9,41.

Respecto de 12,24-26; 18,19-24 y 20,2-10 se opina que parecen desligadas de su contexto y tiene el aspecto de ser perícopas erráticas. Los cc.13-16 también tienen cierta desarmonía, proponiéndose este orden: 13,1-31a; 15,1-27; 16,1-33;13,31b-38; 14,1-31. En 13,36 Pedro le pregunta al Señor dónde va, mientras que en 16,5 el Señor les dice que ninguno le

---

[632] Cfr. A.Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1948, p.35-36.

[633] No se puede negar una cierta lógica en el orden propuesto, pero tampoco es imposible que el Señor fuera y viniera, tantas veces como quisiese. Aparte de que esas idas y venidas no tienen por qué ser inmediatas, como parecen interpretar los que prefieren trasponer el orden. También es preciso recordar que ni Juan ni los otros evangelistas pretendían un relato pormenorizado y cronológico. En los Evangelios tenemos diversas secuencias de la vida de Jesús y resúmenes de sus palabras, mediante los cuales se intenta suscitar la fe de los hombres, para que creyendo en Cristo se salven.

ntre

3-4 = de Judea a Galilea por Samaria
43.46 = Galilea

pregunta dónde va [634]. Por último se considera que el 20,31 es el final, añadiéndose, a modo de apéndice, el c.21. En general esas dificultades textuales eran conocidas desde antiguo y, de una manera o de otra, se daba una explicación, más o menos convincente. Hoy también se puede intentar una explicación aceptable, sin necesidad de recurrir a dos o más autores del IV Evangelio. En efecto, incluso en casos como la doble conclusión final de Jn 20,31 y 21,25, N.E.Johnson defiende que las diferencias lingüísticas con el resto del Evangelio no son tales que exijan un diferente autor para Jn 21[635].

Como vemos se dan algunas explicaciones a las aparentes incongruencias. Pero a estas teorías habría que añadir otras muchas, casi tantas como autores disconformes con el texto actual hay. La multiplicidad de explicaciones es precisamente una razón, según Schnackenburg, para desconfiar de las soluciones propuestas. Los estudios encaminados a descubrir el subsuelo redaccional pueden contribuir a la comprensión de su contenido, pero es preciso admitir que en esos estudios literarios «queda un espacio bastante amplio para la conjetura» [636]. Ya E.Ruckstuhls y F.M.Braun se habían pronunciado por la unidad de composición del IV Evangelio [637]. También N.Urichio había demostrado que las diversas teorías, sobre la composición originaria del IV Evangelio, tenían mucho de subjetivo, por lo cual es preferible adoptar una postura de reserva en esta cuestión, y explicar el orden del texto tal como es, incluídas las posibles incoherencias que, como veremos, tienen cierta explicación en la forma en que, probablemente, fue elaborado nuestro Evangelio [638].

---

[634] Esta anomalía la podríamos explicar diciendo que el sentido de una y otra pregunta es diverso. Pedro se refiere a un lugar terreno. Jesús, en cambio y como se ve por el contexto, se está refiriendo no a un lugar físico sino a una situación trascendente pues se va al Padre. Por otra parte el Señor no dice simplemente que nadie le pregunta a dónde va, sino que ninguno le pregunta *ahora* a dónde va. La explicación que proponemos puede parecer forzada, pero no totalmente exenta de lógica.

[635] Dice así: «The linguistic and stylistic differences between chapters 1-20 y 21 are not, in themselves, sufficient to confirm that chapter 21 war written by different author». *The Beloved Disciple and the Fourth Gospel*, «The Church Quaterly Review», 167(1966)285.

[636] Cfr. R.Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan, IV. Exégesis y excursus complementarios*, Barcelona 1987, p.17.

[637] Cfr. E.Rucksthuhls, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium. Der gegenwärtige Stand der einchs lägigen Forschungen*, Freiburg 1951; F.M.Braun, *Jean le Theologien*, París 1959, v.I, pp.401-403.

[638] Cfr. N.Urichio, *La teoria delle trasposizioni nel vangelo di Giovanni*, «Biblica», 31(1950)129-163.

Con cierto enojo protesta Van den Bussche contra el desguace a que se somete en ocasiones el texto, llegando a tales disecciones, que el resultado es un texto desmenuzado y recompuesto, pero muerto [639]. H.Strathmann defiende que hay un todo unitario en el texto de S.Juan, reconocido ya por Strauss que comparaba el IV Evangelio con la túnica inconsútil de Cristo [640]. Por su parte, M.Láconi defiende que una crítica moderada y leal no puede por menos que confirmar la profunda cohesión estilística, doctrinal y espiritual, que se percibe ya en una primera lectura de este evangelio [641]. V.Pasquetto reacciona también en favor de una consideración al texto tal como lo tenemos, conscientes de que en ese orden hay una intención teológica que no se puede menospreciar [642]. Por otra parte, el texto tal como lo tenemos hoy ha sido aceptado durantes siglos y, además, es «el mejor unificado de todo el Nuevo Testamento» [643].

R.E.Brown estima que «el problema real consiste en saber si con nuestro moderno bagaje científico estamos, casi 1900 años después, en mejores condiciones que el redactor contemporáneo para establecer un orden más concorde con el original» [644]. Añade que, en realidad, la teoría de presuntos desplazamientos parece crear tantos problemas como los que intenta resolver. Por eso limitándonos a comentar el texto tal como lo tenemos, estamos seguros de referirnos a un antiguo evangelio, tal como apareció en redacción definitiva [645]. O.Cullmann estima que los ensayos para delimitar lo que sería la fase inicial, así como diferenciar las posibles fuentes no han llegado a un acuerdo. Los resultados, necesariamente hipotéticos, son divergentes y a menudo contradictorios. Se impone, pues, una cierta prudencia y reconocer que, en un trabajo de carácter teológico, es una tarea en gran medida inútil [646]. Más recientemente, M.Gourgues sostiene que la armonía del texto joanneo es tal, sobre todo en la primera

---

639 Cfr. H.Van den Bussche, *Jean*, Brujas 1967, p.23.

640 Cfr. H.Strathmann, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, p.18.

641 Cfr. M.Láconi, *La critica letteraria applicata al Quarto Vangelo*, «Angelicum», 40(1963)277-312. En el mismo sentido se pronuncia en Varios, *Atti della XVII Settimana Biblica. San Giovanni*, Brescia 1964, p.77.

642 Cfr. V.Pasquetto, *Da Gesù al Padre*, Roma 1983, p.8.

643 R.Feuillet, *Etudes johanniques*, París 1962, p.32.

644 R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p.77.

645 Cfr. ib. A.Feuillet, *Etudes johanniques*, París 1962, p.32. C.Helou, *Symbole et langage*, París 1980, p.43.

646 Dice textualmente: «ce travail de morcellement paraît, dans une large mensure, même inutile». O.Cullmann, *La priere dans l'Evangile johannique*, «Tantur Yearbook», p.32.

parte, que no admite la hipótesis de una mera recopilación o pensar en un orden distinto al presentado [647].

D.Muñoz León estima que la dificultad que presenta el texto «no le quita en absoluto validez fundamental a la ordenación literaria y lógica de la versión que ha llegado a nosotros y que es la que debemos limitarnos a comentar» [648]. También Léon-Dufour confiesa que él hace su lectura del IV Evangelio tal como está, incluído el c.21, que ciertos críticos no atribuyen al «evangelista» [649]. Reconoce que en ocasiones será preciso averiguar las posibles etapas redaccionales de un pasaje. Por eso no rechaza por principio una exégesis diacrónica, aunque la considera complementaria. Concluye que para entender el mensaje del texto es preciso atender a lo que ese mismo texto, sin modificación alguna, nos dice. Por eso adopta de ordinario el método sincrónico [650].

También M.Gourges se inclina por una lectura sincrónica del texto joanneo, después de un detenido análisis del texto recibido [651]. E.Cothenet, al comentar el pasaje del lavatorio de pies, se refiere a las teorías de Boismard sobre la composición originaria de este texto, y considera que aunque la hipótesis es verosímil, en cuanto a la teología joannea en la que él se mueve esa dislocaciones del texto no hay por qué tenerlas en cuenta [652].

Reconocemos que ha sido un tanto prolija la enumeración de las diversas posturas favorables a la unidad de composición y, en consecuencia, la validez de una exégesis sincrónica. Sin embargo, nos ha parecido necesaria, dada la inclinación de muchos autores, incluídos algunos de los citados, a diseñar una hipotética prehistoria del texto, que muchas veces ocupa más espacio que el dedicado a explicar el contenido teológico o doctrinal del texto. En efecto, es frecuente que los exégetas, de todo signo, se empeñen en dar su propia versión de un posible orden primitivo y, según ellos, mejor que el recibido y aceptado durante siglos. Estos esfuerzos, plasmados en extensos y, a veces, farragosos estudios intentan buscar una colocación satisfactoria del texto evangélico, a la manera como se compo-

---

647 Cfr. M.Gourgues, *Pour que vous croyiez. Pistes d'exploration de l'évangile de Jean*, París 1982, p.100-101.

648 Cfr. «Estudios Bíblicos», 38-39(1979-81)60.

649 Cfr. X.Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean*, París 1988, p.9, n.1. Explica que prefiere hablar del «evangelista» y no del «autor», para dar a entender la probable peculiaridad de la redacción de este Evangelio.

650 Cfr. o.c., p.21-23.

651 Cfr. M.Gourges, *Pour que vous croyiez. Pistes d'exploration de l'évangiles de Jean*, París 1982, p.21.

652 Cfr. E.Cothenet, *Exégèse et liturgie*, París 1988, p.49.

ne un puzzle. Preferimos aceptar el texto tal como nos ha llegado, aunque no rechacemos el estudio diacrónico, cuando ello puede ayudar a un mejor comprensión del texto. La Pontificia Comisión Bíblica se pronucia sobre la cuestión cuando afirma que «se debe reconocer que la inclusión en el método de un análisis sincrónico de los textos es legítima, porque es el texto en su estado final, y no una redacción anterior, el que es expresión de la palabra de Dios. Sin embargo, el estudio diacrónico continúa siendo indispensable para captar el dinamismo histórico que anima la Sagrada Escritura, y para manifestar su rica complejidad» [653].

B. Estructura y división

1º. Diversas hipótesis

Son muchas las divisiones o estructuras que se han propuesto para el IV Evangelio [654]. Es un índice más de la riqueza y densidad teológica de este libro inspirado, difícil de clasificar o sistematizar. Con razón afirma Mollat que nuestro autor es más intuitivo que deductivo [655] y, por tanto, escapa a todo intento de sistematización o encuadramiento lógico. No obstante, las diversas divisiones siempre se fundamentan en una idea o principio básico que, de una forma o de otra, vertebran el texto evangélico. Junto

---

653 Doc.*Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I,B,4. En la conclusión dice que «las investigaciones «diacrónicas» serán siempre indispensables a la exégesis». No obstante advierte del peligro de dejarse absorver por los problemas de fuentes y estratificación de textos. Hay que evitar la pérdida de energías, pues «la exégesis católica no tiene el derecho de asemejarse a una corriente de agua que se pierde en la arena de un análisis hipercrítico».

654 Cfr. G.Mlakuzhyl, *The Christocentric Lyterary Structure of the Fourth Gospel*, Roma 1987, p.16ss. Enumera las siguientes opciones acerca de posibles estructuras: geográfica-cronológica (J.H.Bernard); cronológico-litúrgica (D.Mollat, A.Guilding, M.D. Goulder); teológico-tipológica-simbológica (J.Mateos-J.Barreto); litúrgico-simbólico-tipológica (M.E.Boismard); litúrgico-simbólico-signal (R.Puigdollers); chiástica (E.C.Webster); chiástico-simbólica (D.Deeks); simétrico-concéntrica (J.J.Willemse); rítmico-simétrica (C.Rau); céntrico-simétrica (J.Kammerstätter); narrativa (B.Prete); narrativo-discursiva (C.H.Dodd); Dramático-cronológico-geográfica (M.C.Tenney); dramático-episódica (R.A. Culpepper); reveladora (B.F.Wescott, H.Van den Bussche, I.De la Potterie); reveladora-dramática (J.Caba); reveladora-respuesta(M.Gourgues); reveladora-narrativa (V.Pasquetto); reveladora-ecléctica (G.Segalla); literario-temática (R.E.Brown); jornadística (M.Rissi). La que Mlakuzhyl propone es cristocéntrica. La que por mi parte propongo luego podría llamarse litúrgico-teológica.

655 «Les plans logiques ou systématiques ne suffisent pas non plus à rendre compte du quatrième évangile: son auteur n'est pas un déductif; c'est un intuitif...». D.Mollat, *La Sainte Bible. L'évangile et les épitres de Saint Jean*, París 1960, p.30.

a esa complejidad, se da al mismo tiempo una sencillez de lenguaje e ideas básicas que, por otra parte, facilitan la división general, aunque no las divisiones subsidiarias. Por eso dice Barret que la estructura del IV Evangelio es simple en su conjunto, pero complicada en los detalles [656].

Hay quienes proponen una división basada en la cronología o en los lugares geográficos enumerados [657]. Otros contemplan el texto como una drama que desemboca en la Pasión, un avance de las asechanzas de los enemigos de Cristo que terminan con la muerte en la Cruz. También se ha estimado que hay una descripción del endurecimiento progresivo de los judíos y un crecimiento en la fe por parte de los discípulos.

Algunos hablan de un plan lógico, pues estiman que hay una exposición metódica de cierta idea principal, como la revelación de la gloria del Hijo de Dios y la aceptación o rechazo que se deriva ante dicha revelación, según lo que dice el Prólogo acerca de que los suyos no le recibieron, pero a cuantos le recibieron les dio el poder de ser hijos de Dios (Jn 1,12). También se habla de diferentes temas, como la vida o la luz, que se enuncian primero y desarrollan luego, lo mismo que ocurre con un tema melódico en una composición musical. Se pueden ver, además, distintos planes cíclicos, que se tratan de manera circular. Así, ocurriría por ejemplo, en los discurso de la última Cena con los temas del amor, de la consolación y de la unidad.

También se ha pensado en la utilización de los números tres y siete, como ocurre en el Apocalipsis. Esto se combina a veces con los símbolos, expresiones metafóricas de una gran idea, como puede ser la del Exodo, repitiendo Jesús la hazaña de Moisés liberando al nuevo Israel que pasa de la esclavitud del pecado a la libertad de los hijos de Dios. También se ha pensado en el Génesis para evocar la nueva creación que con Cristo se inicia.

Es cierto que en las numerosas estructuras propuestas hay siempre un coeficiente de imaginación, e incluso de fantasía, que introducen elementos meramente subjetivos. No obstante, todas aportan una visión particular que enriquecen la visión de conjunto y contribuyen a una mejor comprensión del IV Evangelio [658]. Así, por ejemplo, el recurso a los datos cronológicos o geográficos ponen de relieve el valor histórico de nuestro evangelio, en muchas ocasiones más fiable y rico en datos que los Sinópticos.

---

656 «The structure of the Gospel is simple in outline, complicated in detail». C.K.Barret, *The Gospel according to St.John*, Londres 1955.

657 A las señaladas en la nota 1, cabe añadir la de B.E.Schein, *Sur les routes de Palestine avec l'Evagile de Jean*, París 1983.

658 Cfr. D.Mollat, o.c., p.27ss.

2º. División adoptada

La estructura que proponemos se sirve de diversos aspectos ya señalados, pero combinándolos y añadiendo algunos matices.

Al igual que otros muchos, aceptamos dos grandes bloques (1,19-12,50 y 13,1-20,31), precedidos por el Prólogo (1,1-18) y culminados con el Epílogo (21,1-25). En todo el texto hay una verdad, que consideramos fundamental y siempre presente, de modo explícito o de forma latente: En Cristo, el Verbo hecho carne, se realiza la revelación que conduce a la salvación. Subrayamos, por otra parte, que esos dos grandes bloques o partes se relacionan entre sí.

La primera parte, o *Libro de los Signos*, va dando unas pautas narrativas y parenéticas que, apoyadas en diferentes fiestas judías, permiten ir descubriendo por medio de signos el Misterio de Cristo y de su mensaje. Se narran unos hechos prodigiosos y llamativos que tienen además una gran fuerza significativa, unos hechos milagrosos que Juan designa, a diferencia de los Sinópticos, con el nombre de σημεῖα, *semeîa*, signos [659]. Ese acontecimiento ocurre en el entorno de una fiesta judía, enmarque litúrgico que da un tono sagrado y trascendente a los hechos y los dichos de Jesús. Son reflejos de su gloria, irisaciones variadas y brillantes de su luz que reverberan e iluminan el Misterio, encendiendo luces que permiten avanzar hasta la contemplación de la Gloria de Jesucristo. En cada una de esas secciones se manifiesta algún aspecto de la Revelación y al mismo tiempo se refiere como unos la aceptan y otros la rechazan. También hay siempre una alusión repetida a la hora, una música de fondo que pasa poco a poco a un primer plano y anuncia cada vez más cercana la Pasión, Muerte, Resurrección y Glorificación de Cristo.

Por eso la Gloria se pone de manifiesto de forma espléndida y misteriosa en la segunda parte del evangelio, el *Libro de la Gloria*, que alcanza su clímax en «la hora» que a lo largo de todo el relato evangélico se ha venido anunciando, en todas sus facetas de ignominia y de triunfo, de hu-

[659] Es este uno de los puntos donde encontramos una clara diferencia, no contradicción, con el punto de vista de los Sinópticos. Estos hablan de los milagros como de fuerzas que proceden de los Alto, y usan sobre todo el vocablo δύναμις, *dynamis*, para referirse a esos milagros, expresión que se aparece en el Apocalipsis pero nunca en el IV Evangelio. Sin embargo, ello no significa que los Sinópticos no usen el término σημεῖον, *semeîon*, signo, en el sentido de hecho prodigioso (cfr. Mt 24,24; Mc 13,22). También Juan, además de signo, utiliza una vez el nombre de τέπατα, *térata*, prodigios, para referirse a los milagros(cfr. Jn 4,48). Ello indica que nos se trata de unas perspectivas irreconciliables.

millación y de exaltación, de kénosis y de gloria (cfr. Jn 2,4; 8,20; 12,23; 13,1; 19,27). Es en el Calvario donde Jesús, en lo alto de la Cruz, revela el amor del Padre e inicia su exaltación gloriosa que se proyecta desde la modesta cumbre del Calvario hasta la cima que se alza sobre la muerte, de cuyo abismo sin fondo Cristo ha salido vencedor. En esta segunda parte, el *Libro de la Gloria*, los fulgores de la palabra y la persona de Jesús se acrecientan. Los hechos son presentados nimbados de un halo de claridad pascual, pues todo el relato converge hacia la Pascua de forma paulatina y creciente. La dos secciones que cierran la primera parte preparan esa gran fiesta en la que coinciden la última Pascua del Antiguo Testamento y la Pascua de la Nueva Alianza que se inicia, la Pascua cristiana. Efectivamente, en la sexta sección de esa primera parte se anuncia que «estaba cerca la Pascua de los judíos» (Jn 11,55). Luego, en la séptima sección del *Libro de los Signos*, o parte primera, se anuncia que «seis días antes de la Pascua vino Jesús a Betania...» (Jn 12,1). Ya no dice Pascua de los judíos, sino simplemente la Pascua. Lo mismo ocurre luego, cuando en el *Libro de la Gloria*, o parte segunda, se refiere al día «antes de la Pascua», o dice algo relacionado con dicha fiesta (Jn 13,1; 18,28.39; 19,31).

El desarrollo de un mismo tema, que aparece una y otra vez, da al texto un cierto matiz estático, pero al mismo tiempo hay un dinamismo progresivo en cuanto que esa revelación del Verbo se contempla desde diversas perspectivas, siempre «sub specie aeternitatis», bajo la Luz de lo eterno y en un «crescendo» apasionante. Juan recuerda los hechos bajo una luz nueva, la luz de sus propias vivencias y de su propio conocimiento, al meditar y profundizar en todo lo que oyó y vió. Todo ello, además, a la Luz de Espíritu Santo que actúa en el evangelista con el carisma de la inspiración.

De este modo la Revelación se va haciendo de forma progresiva y con una intensidad creciente. Incluso con un dramatismo cada vez más vibrante. Hay un acercamiento progresivo al desenlace final. Por ello, en los distintos planos de la estructura del Evangelio, una de las realidades que está siempre presente, y se pone de manifiesto, es «la hora de Jesús», es decir, el momento de su Pasión, Muerte, Resurrección y Exaltación.

En esa música ambiental de que hablábamos, hay una música de fondo, unos temas comunes que se van mezclando en la melodía de todo el Evangelio. Por eso hay dos imágenes o metáforas que ilustran el modo que tiene San Juan de redactar su obra. Una es la línea espiral que se eleva dando vueltas siempre alrededor del mismo punto, girando en torno al mismo eje, pero sin dejar de subir. Así, por ejemplo, en el Prólogo vemos como San Juan habla del Verbo que está en el seno del Padre, y después del

Verbo que se hace Carne, para afirmar finalmente que el Verbo habita entre nosotros. Así, a lo largo del evangelio vuelve a contemplar, una y otra vez, la figura de Jesús. Pero siempre levantando el vuelo, mirándolo todo con una perspectiva y altura cada vez mayor.

Otra imagen que se aplica al Evangelio de Juan, es la onda marina, es decir, ese aro inicial que se va ensanchando y produciendo círculos concéntricos, siempre alrededor del mismo lugar donde ha caído la piedra, donde se ha producido la primera ondulación del agua, que riza progresivamente toda la superficie del lago. Juan, repetimos, contempla sin cesar a Jesús, pero lo hace desde puntos de vista distintos, abarcando cada vez más la grandeza del Señor.

El lugar privilegiado de la manifestación mesiánica para el evangelista es Judea, Jerusalén y el Templo. Con ello se cumple lo que anunciaba el profeta Isaías al decir que la Luz proviene de Jerusalén, de ese monte que destacará por encima de todas las demás colinas. La Casa de Yahwéh se asentará en la cima de los montes y se alzará por encima de las colinas. Confluirán a él todas las naciones y todos los pueblos. De Sión saldrá la Ley y de Jerusalén la Palabra de Yahwéh (cfr. Is 2,3).

Otra característica a destacar del Evangelio y que de alguna manera determina la división que vamos a proponer, son las fiestas judías. En efecto, todas las revelaciones que Jesús hace se desarrollan en torno a una fiesta. Hay quien sostiene que esa revelación, encuadrada en una fiesta, refleja de algún modo la predicación de Juan en la Iglesia primitiva que, en el marco de una fiesta cristiana, recordaba las fiestas judías que se realizan, se cumplen y llegan a su plenitud con Cristo [660].

Pudiera ser que algunas perícopas del leccionario sinagogal estuvieran presente, de una u otra forma, en la mente del hagiógrafo al escribir el Evangelio. Sea lo que fuere, lo cierto es que las diversas secciones de la vida pública de Jesús están situadas siempre en torno a una fiesta, como veremos en su momento. En esa línea de presencia de la liturgia en la redacción de nuestro evangelio, podemos poner el Prólogo, posible cántico litúrgico anterior al mismo evangelio y arreglado para abrir todo el relato [661].

El Prólogo (Jn 1,1-18) que abre el IV Evangelio es, además, una descripción poética que adelanta de alguna manera todo el contenido de nuestro evangelio. De modo concéntrico, en un perfecto chiasmo se presenta la divinidad y eternidad del Verbo que está desde el principio en el

---

[660] Cfr. A.García-Moreno, *Las fiestas judías*, «Nova et Vetera», 16(1991)3-25;167-197.

[661] Cfr. A.García-Moreno, *Aspectos teológicos del Prólogo*, «Scripta Theologica», 21(1989)411-430. Cfr."infra" en p.279.

seno del Padre y se manifiesta primero en la creación por El realizada, luego por Juan, el heraldo de la Luz, para manifestarse finalmente por El mismo. Unos le rechazan, otros le acogen. Estos, a diferencia de los otros, reciben el poder ser hijos de Dios, alcanzan la salvación.

Después del Prólogo, la parte primera (1,19-12,50) contiene la revelación pública de Cristo. Siguiendo una designación generalmente admitida, hemos llamado a esta parte el *Libro de los signos*. En ella se narran el ministerio público de Jesús, los signos que El hace y su revelación ante todo el pueblo. La segunda parte (13,1-20,31) está constituída por la revelación privada que Jesús hace a sus discípulos en los Sermones del adios, pronunciados en la Ultima Cena. Seguimos llamando a esta parte el *Libro de la Gloria*, llamado también *Libro de la Hora*, ya que en esos capítulos se habla de la Pasión, Muerte, Resurrección y Exaltación de Cristo, todo ello contemplado bajo la luz de la Gloria. Por otra parte, son hechos que se engloban en la llamada Hora de Jesús.

Estos dos grandes bloques los podemos subdividir en diversas secciones que nos permiten tener una visión panorámica de todo el Evangelio. Las diversas secciones del *Libro de los signos* están enmarcadas en torno a una determinada fiesta judía, entre las que destaca la Pascua, que se encuentra en la primera sección de la primera parte y cierra la última sección de la segunda parte del relato evangélico.

En la *sección primera (Jn 1,19-4,54)*, como hemos señalado, se habla de la Pascua [662]. Entre los diversos aspectos que entraña la Pascua, en esta primera fiesta pascual se destaca el Templo, lugar sagrado por excelencia donde se sacrificaba el cordero pascual. Ese Templo antiguo es figura de otro nuevo, el mismo Cristo [663]. El es el nuevo Templo que va a prevalecer después de que el de Jerusalén sea destruído. Esta sección es bastante amplia y en ella, aparte de la novedad del Templo, hay otras realidades nuevas que se cumplen con Cristo. Esta idea del cumplimiento es típicamente deráshica. El hagiógrafo expone una serie de acontecimientos en los que ciertas figuras o promesas del Antiguo Testamento se cumplen en el Nuevo [664].

En efecto, en el milagro de las bodas de Cana se habla de un vino nuevo, que sustituye al vino viejo, representado por el agua de las abluciones de los judíos, y lo que constituía un elemento de la liturgia antigua, se convierte en un elemento de la liturgia nueva. Además, ese vino nuevo es

---

662 Jn 2,13: «Se acercaba la Pascua de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén...».

663 Cfr. A.García-Moreno, *El Templo nuevo*, «Nova et Vetera», 15(1990)21-53.

664 Cfr. A.García-Moreno, *En torno al derash en el IV Evangelio*, «Scripta Theologica», 25(1993)33-48. Ver Excursus III en p.140.

un vino mejor que el anterior. Se cumple así todo lo que los profetas dicen acerca del vino, como uno de los bienes mesiánicos por excelencia (cfr. Is 25, 6; Am 9,13-15; Jl 2,24). Cuando se habla del Reino también se alude al vino. El Señor incluso dice: «No volveré a beber del fruto de la vid hasta que esté en el Reino». En otra ocasión habla de odres nuevos y vino nuevos o de odres viejos y vinos viejos (cfr. Mt 26,29; 9,17ss.). Toda la simbología de la vid y del vino, tan rica en el Antiguo Testamento, alude a la renovación de la Antigua Alianza por la Nueva.

También se habla de otra novedad: la nueva criatura. En el diálogo con Nicodemo, el Señor dice que el hombre ha de nacer de nuevo. Se trata de una renovación del hombre en lo más íntimo de su ser, de la concesión de una nueva vida nueva, la vida de los hijos Dios, esa que no proviene de la carne ni de la sangre ni de la voluntad del varón (cfr. Jn 1,13; 3,3-7).

Otra novedad importante es la del culto nuevo de la que el Señor en el diálogo con la samaritana, cuando le dice que «los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y en verdad» [665]. Se trata, por tanto, del culto de los tiempos mesiánicos. Esos que el Señor vislumbra en las mieses ya doradas y maduras para la siega (cfr. Jn 4,35).

Son rasgos que se van destacando para iluminar el Misterio de Cristo, el Misterio de la Salvación. Junto a esa revelación tenemos en esta sección diferentes textos alusivos a la Pasión y a la Glorificación (cfr. Jn 1,29.36; 2,4; 3,14-16): El título de Cordero de Dios que quita el pecado del mundo hace sonar por primera vez la melodía alusiva a la Muerte redentora de Jesucristo [666]. Luego, al hablar de la hora en el diálogo de Jesús con su madre, tenemos otra referencia a la Pasión y Glorificación de Cristo, pues será entonces cuando María entre en íntima relación con el Redentor. También la evocación de la serpiente de bronce, alzada como signo de salvación alude a la muerte en la Cruz del Señor. Lo mismo podemos decir del amor del Padre que llega al extremo de entregar a su Hijo, en clara alusión a la עקדה, *Aquedá*, el atamiento, como llama la exégesis rabínica al sacrificio de Isaac [667].

En cuanto a la aceptación o repulsa de las palabras de Jesús, vemos como, tras el milagro de Caná, los discípulos creen en El. Nicodemo acude a Cristo, pero su fe es fluctuante. En cambio el cortesano, cuyo hijo es

---

[665] Jn 4,23. Cfr. A.García-Moreno, *Adorar al Padre en Espíritu y verdad*, «Scripta Theologica», 23(1991)785-835.

[666] Cfr. A.García-Moreno, *Jesucristo, Cordero de Dios*, en Varios, *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, p.269-297.

[667] En el relato del prendimiento, el evangelista dice dos veces que ataron a Jesús (cfr. Jn 18,12.24).

Se señala por algunos creer en él (discípulos, Nicodemo, funcionario, samaritanos)

curado, cree y con él toda su casa. También los samaritanos acogen a Jesús. En otro momento, sin embargo, algunos no le creyeron y amaron más las tinieblas que la luz (cfr. Jn 2,11; 4,42.50.53; 3,10.12.19).

La segunda sección (Jn 5) habla de otra fiesta, aunque no se dice de cuál puede ser. Algunos hablan de que sería la Pascua, porque en algún momento Flavio Josefo, cuando dice como San Juan la «fiesta de los judíos», se refiere a la Pascua. Sin embargo, no es un argumento definitivo, y me parece más fundamentado que se trate de la fiesta de Pentecostés. Si San Juan habla de las fiestas principales de los judíos como son la Pascua y la de los Tabernáculos, e incluso de otras fiesta menores, como es la Dedicación del Templo, resulta extraño que no hable de la fiesta de Pentecostés que es, junto con la Pascua y Tabernáculos, una de las grandes fiestas de peregrinación al Templo [668].

En esa fiesta se cura al paralítico de la piscina probática o de Betesda. También se habla del sábado, otra de las fiestas fundamentales de los judíos. De forma clara, se nos muestra que Jesús está por encima del sábado al curar en ese día, lo cual estaba severamente prohibido. Por ello los judíos le acusan por lo que ha hecho.

Entonces revela Jesús la unidad de acción que hay entre el Padre y El: «Por esto los judíos buscaban con más ahinco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que también llamaba a Dios Padre suyo, haciéndose igual a Dios» (Jn 5,18). Es una de las grandes revelaciones acerca de su divinidad, pero los judíos se niegan a creer en El, e incluso comienzan a pensar ya en su ejecución (cfr. Jn 5,18). De nuevo el tema de la Pasión y Muerte aparece. Es como una sombra que, de cuando en cuando, atraviesa la escena recordando lo que un día ocurrirá.

La tercera sección (Jn 6) habla otra vez de la Pascua (cfr. Jn 6,4) y de nuevo uno de sus aspectos, o elementos constitutivos de la fiesta, se pone de relieve para mostrar su cumplimiento y superación en Cristo. En este caso se trata del pan ázimo, que da nombre a la fiesta, pues por eso también se llama la Fiesta de los ázimos. Se trata del pan sin levadura que se comía en la Pascua. Estaba dispuesto que todo el pan que había sobrado de días anteriores había que destruirlo pues durante los días de la fiesta no se podía comer el pan con levadura, que se consideraba como algo impuro, ya que implica una fermentación y, por tanto, algo parecido a la putrefacción. Así, pues, el pan de la Pascua sin levadura le sirve a Jesús para declararse el Pan que baja del cielo y que da la vida al mundo (cfr. Jn

---

668 Cfr. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1967, p.1418. Cfr. A. García-Moreno, *Las fiestas en el IV Evangelio*, «Nova et Vetera», 16(1991)17.

6,35.48.54.55). Es la revelación concerniente a la Eucaristía que adelanta y suple el relato de la institución. La reacción contra el Señor se inicia con unas murmuraciones y protestas, para alcanzar en esta sección limites extremos, hasta el punto de que le abandonan sus mismos discípulos (cfr. Jn 6,30.43.60.66), quedando sólo los Doce, y de ellos uno le había de entregar (cfr. Jn 6,71). Esta alusión al crímen de Judas, a su traición, evoca una vez más el recuerdo de la hora de Cristo, su Pasión y su Gloria. También la entrega de su carne para la vida del mundo sugiere el sacrificio de la Cruz (cfr. Jn 6,51).

La cuarta sección (Jn 7,1-10,21) es muy amplia y tiene una posición central en el esquema propuesto, al ser la cuarta de las siete en que hemos dividido el *Libro de los Signos*. En esta sección la fiesta en la cual Jesús se revela a los judíos es la de los Tabernáculos, la fiesta de las Tiendas. סכות,«*Sukkot*» la llaman en hebreo los judíos que continúan celebrándola con gran solemnidad. Por una parte recuerda la liberación del pueblo y el paso por el desierto viviendo en tiendas, bajo la guía de Moisés. Por eso, conmemoran aquel acontecimiento durmiendo al aire libre en chozas o tiendas. Recuerdan así el modo como vivían los israelitas por el desierto. Era también la fiesta en la que se pedía por las primeras lluvias, esas lluvias otoñales tan importantes para el campo, tanto para el ganadado como para la siembra. Por eso se celebraba, y se celebra, a finales de Septiembre o primeros de Octubre. Uno de los ritos de la fiesta consistía en llevar agua, en procesión y con cantos, desde la fuente Hinnón hasta el Templo. Entre los cantos, destaca sobre todo el del profeta Isaías en el que se dice: «sacaréis aguas de la fuente de la salvación» (Is 12,3).

Esa liturgia del agua explica que Jesús se presente como el manantial del cual manará ese río, que predecía Ezequiel en sus visiones sobre el Templo, cuando anuncia que una fuente brota del altar del Templo, hasta formar un río que desciende caudaloso por el desierto hasta el Mar Muerto y endulza sus aguas, haciendo posible la vida donde sólo hay muerte. Cuando el Señor dice que de su pecho brotarán ríos de agua viva, aclara el autor sagrado diciendo que se refería al Espíritu que daría cuando fuera crucificado (cfr. Jn 7,37-39; Ez 43,1-2; 47,1-12). De alguna forma eso se cumple en la transfixión cuando brota agua del costado herido de Cristo (Jn 19,33-34), y cuando al final el Señor inclina la cabeza y «entregó su espíritu» (Jn 19,30).

Otra de las características de la fiesta es la profusión de grandes luminarias que lucían en el Templo y que, según Flavio Josefo, iluminaban toda la ciudad. En esa fiesta de las luces es cuando Jesús también dice: «Yo soy la Luz del mundo» (Jn 8,12). Esta es una de la revelaciones que Jesús

realiza sobre sí mismo en esta sección. También asegura que procede del Padre y que es anterior al patriarca Abrahán. Se autodefine como el Buen Pastor y afirma ser la Puerta (cfr. Jn 7,29; 8,56; 10,7.9.14). De nuevo se produce una disensión entre la multitud frente a su revelación. Unos quieren lapidarlo, lo rechazan violentamente. Otros, por el contrario, creen en El, como es el caso del ciego de nacimiento curado por Cristo (cfr. Jn 7,12.41; 8,59; 9,38). La amenaza de muerte por lapidación ya es una evocación del terrible desenlance, que también es referido al hablar expresamente de su hora, así como del buen pastor que da su vida por las ovejas (cfr. Jn 7,12.41; 8,20.59; 10,11).

La quinta sección (Jn 10,22-42) refiere lo que ocurre durante la fiesta de la Dedicación, llamada también la fiesta de חנכה, *Hannuká*. Conmemora la consagración o restauración del Templo profanado por Antíoco, en tiempos de los Macabeos. Estos, cuando conquistan Jerusalén, consagran de nuevo el Templo pues había sido profanado por los paganos y establecen la celebración anual, el dia quince del mes de כסלו, *Kisleu* (cfr. 1 Mac 4,36-59). Durante la fiesta de la חנכה, *Hannuká* Jesús hace una serie de revelaciones declarándose como Hijo de Dios y una sola cosa con el Padre (cfr. Jn 10,30). De nuevo aflora el recuerdo de la Muerte en el acoso e intento de matarle (cfr. Jn 10,31), el rechazo de su enseñanza. Sin embargo, también se pone de relieve que otros creyeron en El (cfr. Jn 10,-31.39.41).

La sección sexta (Jn 11,1-57) narra lo que ocurrió cuando estaba próxima la Pascua de los judíos. En esta sección, como en la siguiente, se advierte la cercanía de la última Pascua. Tenemos una especie de «crescendo» o «suspense» en el relato que nos prepara para el momento final. Se narra que Jesús resucita a Lázaro y se proclama como la Resurrección y la Vida, revelación significativa en ese momento, cercana ya su muerte, pues sus enemigos han decidido ya matarle (cfr. Jn 11,25.45.47. 53). Volvemos a ver como, a pesar de todo eso, hay quienes creen y aman a Jesús (cfr. Jn 11,16.27.45)

Por último, en la *séptima sección (Jn 12,1-50)* se advierte que lo que narra ocurrió seis días antes de la Pascua. Recordemos como al nombrar la Pascua notamos una significativa diferencia. Ya no se dice, como antes, la Pascua de los judíos, sino simplemente la Pascua. Da la impresión de que con Cristo, y en ese momento, desaparece ya la Pascua de los judíos para dar paso a la Pascua cristiana. La Pascua del Cordero podemos llamarla, pues entonces es cuando Jesús va a morir como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Además podemos ver en la proclamación de la muchedumbre, llamando a Jesús el rey de Israel, la revelación de su mesia-

nismo. Así lo entienden los fariseos que se llenan de celos y de envidia. Por otra parte, vuelve a referirse a sí mismo como luz del mundo y enviado del Padre (cfr. Jn 12,13. 19.21.46.49). El recuerdo de la Pasión y Muerte viene dado en la unción de Cristo en Betania, así como la presencia de los griegos y el anuncio de su elevación en la Cruz y la atracción que desde ella ejercerá. Por último la alegoría del grano de trigo que cae y muere se encuadra en el «ritornello» de la Muerte y Resurrección de Cristo (cfr. Jn 11,3-7.24.34). También en esta sección se manifiesta el rechazo vehemente y la aceptación rendida que suscita Jesús y que nuestro evangelista recuerda una y otra vez (cfr. Jn 12,11.19.37. 42).

La segunda parte (Jn 13,1-20,31), *Libro de la Gloria* o *Libro de la Hora*, tiene tres secciones fundamentales y un epílogo. *La primera sección (Jn 13-17)* contiene los Sermones del adiós, los sermones de la Ultima Cena. Pertenecen a un género literario frecuente en los escritos sagrados. Recogen las palabras que alguien pronuncia cuando muere. Como ejemplo tenemos el Canto de Moisés, o *El Testamento de los Doce Patriarcas*. La cercanía de la muerte y el tono de un adios definitivo le dan gran solemnidad y fuerza.

En esta sección es difícil encontrar una estructura clara, ya que los temas se entremezclan y repiten. No obstante, podemos señalar tres grandes discursos, precedidos por el lavatorio de los pies, y el anuncio de la traición de Judas. Es una introducción extraña y llamativa, llena de significado y altamente pedagógica. Con razón les pregunta: «¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros»? No lo entendían. «Vosotros me llamáis el Maestro y el Señor, y decís bien, porque lo soy. Pues si yo, que soy el Maestro y el Señor, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros» (Jn 13,13-14). Cullmann relaciona este pasaje con el Bautismo y también con la Eucaristía [669], en cuanto que es un gesto de purificación. P.Grelot [670] se remonta a S.Agustín para apoyar la posible referencia de esta pasaje a la Penitencia, como sacramento del perdón para los pecados cometidos después del Bautismo. Un dato más en su largo y minucioso estudio en que sostiene la conexión del lavatorio de los pies como el Sacramento de la Penitencia.

La figura de Judas acentúa el dramatismo del momento y da paso al principio a la Pasión del Señor. De modo lacónico, cuando sale Judas de cenáculo, dice el evangelista: «Era de noche» (Jn 13,30). Se aleja de la Luz y se introduce en el espacio tenebroso del Príncipe de este mundo.

---

669 Cfr. O.Cullmann, *Les Sacrements dans l'évangile johannique*, París 1955, p.73ss.

670 Cfr. *L'interpretation pénitentielle du lavement des pieds. Examen critique*, en Varios, *Melange H.De lubac*, Aubier 1963, p.75-91.

En el *primer discurso (Jn 14)* habla de su muerte como de una marcha al Padre, de donde volverá cuando resucite, con el don del Espíritu Santo. Jesús dice que es el Camino, la Verdad y la Vida, y les habla del Abogado que estará siempre con ellos, les recordará y enseñará cuanto ahora no acaban de entender. Se suceden las revelaciones y vuelve el tema de la fe y la incredulidad. Sigue resonando el ruido sordo de la Pasión y la Muerte, al mismo tiempo que se anuncia un futuro glorioso (cfr. Jn 14,3.6.11.17.26). Junto a los tonos tristes se entreveen notas de esperanza, la Gloria comienza a brillar con más claridad.

El *segundo discurso (Jn 15-16)* se inicia con una autodefinición que se repite: «Yo soy la Vid...» (Jn 15,1.5), de la que se deriva sobre todo la íntima unión de Cristo con los suyos y de éstos entre sí. En consecuencia se destaca, por otra parte, el mandamiento nuevo, el amor mútuo. Se recuerda la venida próxima del Abogado, «el Espiritu de verdad que procede del Padre» (Jn 15,26). Son temas que insisten en la vida nueva que recibirán los discípulos. También se alude a las persecuciones y dificultades que vendrán. La sombra de la Pasión y la Muerte está presente aún, pero la luz avanza y la Gloria que llega inunda el corazón de alegría y de esperanza: «Esto os lo he dicho para que tengáis paz en mí; en el mundo habéis de tener tribulación; pero confiad: yo he vencido al mundo» (Jn 16,33). Es un clima de intimidad y despedida, de consuelo y al mismo tiempo de advertencia, se alterna el anuncio de las dificultades con la promesa de su presencia.

Por último tenemos el *tercer discurso (Jn 17)*, llamado la Oración sacerdotal, pues Cristo habla de su propia santificación o consagración y, además, intercede ante el Padre en favor de los apóstoles y de los que han de creer en El (cfr. Jn 17,19.20). También se ha señalado que la oración de Jesús recuerda la oración que el Sumo Sacerdote decía en el día de la Expiación, el יום כפר, *Yom Kippur*, en la que el sacerdote ora por sí, luego por los demás sacerdotes, y finalmente ruega por el pueblo (cfr. vv.1-5; 6-19; 20-26). Otro aspecto a destacar en este capítulo es el tema de la Gloria y su relación con la Pasión y Muerte (cfr. vv.1.4.5. 10.24). Por tanto, junto con el aspecto sacerdotal tenemos el de la Gloria, dos claves fundamentales para comprender el sentido que la Pasión y Muerte de Cristo tiene en el IV Evangelio. Por eso, podemos llamar a la Oración sacerdotal el Pórtico de la Gloria de la Pasión de Cristo, porque es bajo esa luz de la Gloria como San Juan narra cuanto sigue.

La *segunda sección (Jn 18-19)* del *Libro de la Gloria* contiene el relato de la Pasión, que podemos dividir en cinco apartados, según los diversos escenarios donde ocurren los hechos. Primero en el Huerto donde

se narra el prendimiento (Jn 18,1-11). Segundo en la casa de Anás, donde se inicia el interrogatorio contra Jesús y Pedro le niega (Jn 18,12-27). Tercero en el pretorio, donde Jesús es juzgado y condenado por Poncio Pilato (Jn 18, 28-9,16a). En cuarto lugar tenemos el relato de cuanto ocurre en el Calvario (Jn 19,16b-37). El quinto escenario está en el Santo Sepulcro donde dan sepultura al Señor (Jn 19,38-42). El estilo literario de Juan alcanza en estos relatos gran dramatismo y belleza. Los hechos son presentados con todo su trágico realismo, pero al mismo tiempo se contemplan desde una perspectiva luminosa que nos hacer ver la soberanía y señorío de Cristo, que aparece más como Rey que como reo. El Señor crucificado del arte bizantino o del románico, sereno y majestuoso, refleja algo la imagen de Jesús en la Pasión según San Juan.

3 Por último la *tercera sección (Jn 20)* del *Libro de la Gloria* nos refiere las apariciones de Jesús resucitado. También aquí está presente el sentido litúrgico y festivo de nuestro hagiógrafo. En efecto, los tres días en que el Señor se aparece son todos el primero de la Semana, el llamado «Octavo día», el Domingo, el «Dies Domini» (cfr. vv.1.19 y 26).

El *Epílogo* (Jn 21) es el broche de oro que cierra el testimonio de Juan. Se inicia la narración de la pesca milagrosa al amanecer en el lago de Tiberíades, seguida de la colación mañanera. Se vive entonces la presencia y cercanía de Cristo entre los suyos, que ya nunca faltará. Cefas ocupa parte del último relato, evocando el primer encuentro a orillas del Jordán. Una inclusión que termina en el diálogo de amor entre Jesús y Simón que lo confirma en su papel de pastor supremo en la Iglesia. La referencia a la última venida del Señor abre el horizonte hacia la escatología, al mismo tiempo destaca la figura del Discípulo amado que, como al principio, en la semana inaugural, en silencio y embelesado «seguía detrás» de su Maestro.

La división vista en conjunto queda así:

PROLOGO: Himno cristológico: El Lógos (1,1-18)

PRIMERA PARTE: LIBRO DE LOS SIGNOS

Sección primera: La Pascua del Templo (1,19-4,54)
Sección segunda: Una fiesta de los judíos (5,1-47)
Sección tercera: La Pascuan del Pan vivo (6,1-71)
Sección cuarta: Fiesta de los Tabernáculos (7,1-10,21)
Sección quinta: Fiesta de la Dedicación (10,22-41)
Sección sexta: Proximidad de la última Pascua (11,1-57)
Sección séptima: Seis días antes de la Pascua (12,1-50)

SEGUNDA PARTE: EL LIBRO DE LA GLORIA

Primera sección: Ultima Cena (13-17)
Segunda sección: Pasión y muerte (18-19)
Tercera Sección: Resurrección (20)

EPILOGO: Pesca milagrosa y primado de Pedro (21)

[illegible] se inicia el interrogatorio [illegible] y [illegible] (Jn 18, [illegible]) [illegible] en el pretorio, donde Jesús es juzgado y condenado por Poncio Pilato (Jn 18, 28–19,16a). En cuarto lugar tenemos el [illegible] Calvario (Jn 19,16b-37). [illegible] donde dan sepultura al Señor (Jn 19,38-42). El [illegible] de Juan alcanza en estos relatos gran dramatismo y belleza. Los hechos son presentados con todo su trágico realismo, pero al mismo tiempo se contemplan desde una perspectiva luminosa que nos hace ver la soberanía y señorío de Cristo, que aparece más como Rey que como reo. El Señor crucificado del arte bizantino o del románico, sereno y majestuoso, refleja algo la imagen de Jesús en la Pasión según San Juan.

Por último la tercera sección (Jn 20) del *Libro de la Gloria* nos refiere las apariciones de Jesús resucitado. También aquí está presente el sentido litúrgico y festivo de nuestro hagiógrafo. En efecto, los tres días en que el Señor se aparece son [illegible] el primero de la Semana, el llamado «Octavo día», el Domingo, el «Dies Domini» (cfr. vv. 19 y 26).

El Epílogo (Jn 21) es el broche de oro que cierra el [illegible] de Juan. Se inicia la narración de la pesca milagrosa al amanecer en el lago de Tiberíades, [illegible] la presencia [illegible] de Cristo [illegible] Cristo [illegible] parte del [illegible] [illegible] que [illegible] se confirma en su papel de pastor supremo en la Iglesia. Le sigue la última venida del Señor sobre el horizonte [illegible] la escatología [illegible] tiempo destaca la figura del Discípulo amado que camina [illegible] semana inaugural, en silencio y embelesado siguiendo detrás de su Maestro.

La división vista en conjunto queda así:

PRÓLOGO: Himno cristológico [illegible] 18

PRIMERA PARTE: LIBRO DE LOS SIGNOS

Sección primera: [illegible]
Sección segunda: Una fiesta de los judíos [illegible]
Sección tercera: La Pascua [illegible]
Sección cuarta: Fiesta de los Tabernáculos [illegible]
Sección quinta: Fiesta de la Dedicación (10,22-4[illegible])
Sección sexta: Proximidad de la última Pascua [illegible]
Sección séptima: Seis días antes de la Pascua (12,1-50)

CAPITULO VII

DOCTRINA DEL CUARTO EVANGELIO

El nervio que recorre todo el IV Evangelio lo tenemos indicado en el final del Prólogo, cuando el evangelista nos dice que «a Dios nadie le ha visto jamás; el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, el mismo lo dio a conocer» (Jn 1,18). Jesús ha sido llamado la Epifanía del Padre, pues por medio de sus hechos y de sus palabras ha manifestado a los hombres el Misterio del amor divino, la grandeza insondable del corazón de Dios. Juan es consciente de haber contemplado la gloria del Unigénito del Padre, «lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14), esa gloria cuyo primeros destellos brillaron en Caná, con tanta claridad y esplendor que los discípulos creyeron en Jesucristo. Se inició entonces la más apasionante aventura que un hombre puede vivir, la de vislumbrar entre celajes la fascinante belleza de lo divino y sentir emocionado la cercanía entrañable de Dios.

Juan intenta trasmitir aquella experiencia única, vivida al lado de Cristo. El se da cuenta de que es una empresa imposible «narrar la historia jamás contada». Ello no le desanima y, aunque otras muchas cosas hizo y dijo el Maestro, recoge algunos de sus inolvidables recuerdos y los pone por escrito para que creamos que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengamos vida en su nombre (cfr. Jn 20,31). Por eso el evangelista nos transmite lo que ha visto y oído junto a Jesús, el Verbo Hecho carne, la transparencia perfecta del Padre (cfr. Jn 1,14; 14,9).

Al escribir su obra el autor sagrado es consciente de que su enseñanza seguirá vigente a lo largo de la vida de la Iglesia. No obstante tiene en cuenta, en primer lugar, a sus lectores inmediatos. Por ello, como vimos al hablar del substrato cultural e ideológico del IV Evangelio, se perciben en nuestro evangelio esa manera de ser y de entender que tenían los destinatarios inmediatos, paganos griegos convertidos al cristianismo. Ya estudiamos como esas similitudes eran de tipo formal, y también vimos que de todos los campos posibles de influencia, el más claro eran los escritos del Antiguo Testamento, aun cuando también en esta área el IV Evangelio tiene su propio enfoque y perspectiva. Ello hace patente la originalidad del mensaje cristiano que superan enseñanzas anteriores, incluídas las procedente del rabinismo, e incluso las del Antiguo Testamento que, en definitiva, era la sombra del Nuevo, su preparación remota.

Hay un verbo que Juan usa con profusión y que pone de relieve su afán por darnos a conocer el Misterio de la Salvación que en Cristo se realiza. Ese verbo es μαρτυρεῖν, *martireîn*, dar testimonio [671], en cierto modo sinónimo de manifestar, dar a conocer, revelar. De ahí que nociones como palabra, verdad, testimonio, luz, gloria, ver, contemplar, básicas en el IV Evangelio, sean términos relacionados con la revelación [672]. Es uno de los puntos que ponen de manifiesto la diferencia con los Sinópticos. La diversidad de destinatarios, así como la finalidad propia de nuestro evangelista, explica las diferencias no sólo referente a la materia tratada, sino al modo como se trata. En este sentido hay que referirse al estilo y forma de hablar el Señor en el relato joánico y en los Sinópticos. Se trata no sólo de diversas finalidades propuestas por los evangelistas, sino también de maneras distintas de transmitir las enseñanzas de Cristo.

Es cierto que el contenido del IV Evangelio tiene una coherencia y armonía interna, articulada por medio de diversas fiestas en las que se celebran diferentes acontecimientos en los que Dios ha intervenido en favor de su Pueblo y en los que se prefiguraban la salvación realizada por Cristo. Se da, por tanto, una exposición bastante ordenada de diversos aspectos de la enseñanza y revelación de Jesús. Sin embargo, no hay una exposición ordenada y sistemática de las verdades que constituyen el depósito de la fe. De todos modos las verdades fundamentales se encuentran, implícita o explícitamente, contenidas en el IV Evangelio.

Así nos vamos a fijar en algunos aspectos fundamentales referentes a la Unidad y Trinidad de Dios, los Sacramentos, la fe y la caridad, para terminar con algunas cuestiones relacionadas con la Mariología. Esta breve exposición sigue en parte la introducción al IV Evangelio, traducido y comentado por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, en la que participamos en su día [673].

---

671 Treinta y tres veces usa el IV Evangelio este verbo, mientras que Mc no lo usa nunca y tanto Mt como Lc lo usan una sola vez. En la 1 Jn vuelve a destacarse su uso con diez veces, en el Apc son cuatro y así de las setenta y seis veces que sale en el Nuevo Testamento, cuarenta y siete perteneces al Corpus joanneo (Cfr. M.Guerra Gómez, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p.202).

672 Cfr. I.De la Potterie, en G.Rinaldi-P.De Benedetti, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1961, p.592.

673 Cfr. J.M.Casciaro (dir.), *Sagrada Biblia.Evangelio según San Juan*, Pamplona 1980, p.60-81.

A. Unidad y Trinidad en Dios

La doctrina trinitaria tal como hoy la tenemos elaborada, después de múltiples controversias, no se puede hallar ni el IV Evangelio ni en el restos de las Esrituras. Tenemos, eso sí, lo que podemos llamar el embrión del dogma trinitario, los elementos primigenios que, con el correr de los años, se fueron desarrollando y sistematizando hasta llegar al cuerpo doctrinal que hoy enseña la Santa Iglesia. Por lo que respecta al Evangelio de San Juan, podemos decir que es el escrito neotestamentario más explicito en lo que se refiere a la revelación del misterio de la Santisima Trinidad. De ahí que San Agustín hable extensamente de este sacrosanto misterio en sus *Tratados sobre el Evangelio de Juan*, donde afirma que «Juan Evangelista levanta como águila el vuelo muy alto y trasciende las densas tinieblas de la tierra y contempla de hito en hito, con los ojos fijos, la luz de la verdad...» [674]. El Evangelista penetra en el abismo insondable de la divinidad y testimonia con hondura particular las palabras de Cristo, el Hijo Unigénito que está en el seno del Padre y que se hace hombre para darnos a conocer los secretos de la vida íntima de Dios (cfr. Jn 1,18). Eso explica que el cuarto Evangelio haya sido particularmente atacado por quienes no aceptan la divinidad de Jesucristo. En cambio está presente de modo continuo en el Magisterio de la Iglesia cuando expone y formula dogmáticamente tanto el misterio trinitario, como todo lo concerniente a la Encarnación del Verbo [675]. También en la celebración litúrgica tiene una presencia privilegiada en los textos que constituyen la Liturgia de la palabra en la Eucaristía. Así, por ejemplo, es el texto evangélico que se proclama durante todas la ferias de la Pascua.

Ya vimos como el evangelista parte del principio de que a Dios nadie le ha visto jamás. En efecto, el presupuesto de la teología de la revelación está en que Dios es inefable, trascendente. Su grandeza supera nuestra capacidad congnoscitiva. Sólo podemos acercarnos mediante la analogía para pode comprender algo de la divinidad. Cuando S. Pablo refiere su experiencias sobrenaturales no encuentra palabras y dice que es algo «que el hombre no puede expresar» (2 Co 12,2). En Atenas verá en la inscripción del «Dios desconocido» la pauta para hablarles del Señor que hizo el cielo y la tierra (cfr. Hch 17,23). San Juan refiere como Jesús afirmó que «sólo el que está en Dios, ese ha visto al Padre» (Jn 6,46). Con frecuencia se nos recordará que Cristo ha venido de lo alto (cfr. Jn 3,13), viene de

---

[674] S.Agustín, *In Ioann. Evang.*, 15,1.

[675] Cfr. p.ej. Dz-Sch. nn.178.502.803-806, etc.

Dios (cfr. Jn 6,46), ha salido de El (cfr. Jn 8,42), es de El (cfr. Jn 7,29; 16,27). Jesús pertenece al mundo del más allá, en contraposición con el mundo de aquí abajo en el que están los discípulos (cfr. Jn 8,23). Cuando llega el momento de su glorificación inicia el camino de retorno hacia el Padre (cfr. Jn 13,1; 16,28; 17,11.13).

Jesús es, por tanto, presentado por el IV Evangelio como el revelador. El viene para hablar de cosas celestiales (cfr. Jn 3,12), atestigua de lo que ha visto y oido junto al Padre (cfr. Jn 3,11.32; 8,26.38). Dirá que las palabras que pronuncia no son suyas sino del Padre (cfr. Jn 14,10), pues él dice lo que el Padre le enseñó (cfr. Jn 8,28), ya que la doctrina que explica no es suya sino del que le ha enviado (cfr. Jn 7,16).

Cristo nos habla de la unidad de Dios y también de cada una de las tres Personas divinas. De Dios Uno afirma que El ha enviado al Bautista (cfr. Jn 1,6), que de Dios nacemos a la vida de la gracia (cfr. Jn 1,12-13), que nadie lo vio jamás (cfr. Jn 1, 18). Proclama la unidad de Dios con fuerza extraordinaria al hablar de «la gloria que procede del único Dios» [676].

Por otro lado, nuestro autor se refiere con frecuencia a cada una de las divinas Personas. Ya en el Prólogo se dice que el Verbo es Dios, y al mismo tiempo se afirma que es consustancial con el Padre al decir que estaba junto a Dios: el original griego se expresa con precisión al usar la palabra θεός, *Theós* con artículo cuando designa a la Persona del Padre, y sin artículo cuando se refiere a la esencia divina. En efecto, a lo largo del Evangelio, Jesús habla insistentemente de su Padre: en las dos ocasiones que ora en voz alta empieza con la palabra «Padre» (cfr. Jn 11,41; 17,1). Junto a esa distinción entre El y el Padre, expresa la identidad de naturaleza que hay entre los dos, al decir expresamente: «Yo y el Padre somos uno» (cfr.Jn 10,30). En otras ocasiones señala que si le conocieran a El, conocerían también al Padre (cfr. Jn 8,19; 14,8-11), y que el Padre está en El y El en el Padre (cfr. Jn 10,34-39). Enseña además que Dios es Padre suyo de modo diferente a como lo es de los hombres: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre...» (cfr. Jn 20,17). Es otro texto sobre la filiación divina del cristiano (cfr. Jn 1,12-13), enseñada ya en el Prólogo del Evangelio y que, asombrado, hace exclamar a San Juan: «Mirad qué amor nos ha mostrado el Padre, que podemos ser llamados hijos de Dios y lo somos...» (cfr. 1 Jn 3,1).

El Verbo Encarnado, el Unigénito del padre (cfr. Jn 1,14) es el principio, el centro y el fin de todo el cuarto Evangelio. En efecto, comienza

---

676 Cfr. Jn 5,44. Los papiros más antiguos (los Bodmer) y códices tan importantes como el Vaticano prescinden de la palabra Dios y hablan del Unico, «la gloria que procede del Unico». Ello reafirma y subraya la unicidad divina.

diciéndonos que el Verbo era Dios y que estaba junto al Padre. Hay que tener en cuenta que el tiempo usado (imperfecto de duración) expresa la idea de atemporalidad, de eternidad [677]. El es el enviado del Padre (cfr. Jn 3,17-34; 5,36; 6,57; 7,33; etc.), la prueba máxima del amor divino hacia el mundo, pues tanto le amó Dios que le entregó su Hijo Unigénito (cfr. Jn 3,16). Jesucristo, el Verbo encarnado, es el definitivo y máximo acercamiento de Dios a los hombres. En efecto, al hacerse hombre se hace hermano y semejante nuestro, aunque siendo al mismo tiempo distinto, sobre todo en cuanto que en él no hay pecado, siendo el único que puede preguntar quién puede argüirle de pecado (cfr. Jn 8,46). Es distinto puesto que es el Hijo de Dios, pero también es «hijo de mujer» (Ga 4,4).

En su Humanidad se manifiesta la grandeza propia de Dios, se «trasparenta» la divinidad para quienes le miran con ojos de fe. Por eso se queja de que sus discípulos, después de tanto tiempo de vivir con El, le pidan que les muestre al Padre, cuando en realidad el que le ve a El ve también al Padre (cfr. Jn 14,8-11). En efecto, no sólo El y sus palabras son manifestación del Padre, sino también toda su vida, todas sus obras (cfr. Jn 9,4; 10,32.37; 14,12) y, en especial, su Muerte y Resurrección. Cristo nos revela al Padre, dirá con frecuencia el hagiógrafo (cfr. 1,18; 9,3; 17,6), y esa revelación salvadora llega a su culmen en la Cruz, en la que Cristo es alzado, como en un trono, sobre la tierra. Jesucristo crucificado es asi la manifestación suprema del amor salvifico de Dios. Así, pues, lo mismo que en el desierto fue levantada la serpiente de bronce para salvación de los que habian sido mordidos por las serpientes, «asi es preciso que sea levantado el Hijo del Hombre, para que todo el que cree en El tenga vida eterna» (Jn 3,15). En este mismo sentido afirma el Señor: «Yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mi» (Jn 12,32). Ese acto supremo de su entrega no es más que la culminación de su permanente actitud de fidelidad al querer del Padre (cfr. Jn 4,32), esa obediencia hasta la muerte de que nos habla S.Pablo (cfr. Flp 2,8) y que también señalan los Sinópticos (cfr. Mt 26,42 y par.) y, de modo especial, la epístola a los Hebreos (Hb 10,8).

El cuarto Evangelio revela también la existencia palpitante del Espíritu Santo. Así en el primer testimonio que da el Bautista a favor de Jesús como Hijo de Dios, la señal definitiva es el descenso del Espíritu en forma de paloma sobre el Mesías (cfr. Jn 1,34). Jesús, en contraposición al bau-

---

[677] Esto se ve claro en el mismo Prólogo cuando al hablar ya del tiempo histórico (v.3) utiliza el aoristo segundo (ἐγένετο, *egéneto*): Jesús es el Verbo hecho carne que pone su morada en medio de los hombres y posee la gloria del Unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad (1,14).

tismo de agua del Precursor, bautizará en el Espíritu Santo. «Si uno no nace del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios» (Jn 3,5). Esta relación entre el agua y el Espíritu vuelve a aparecer cuando el Señor afirma que brotarán ríos de agua viva de su costado, palabras que el Evangelista explica así: «Dijo esto del Espírítu que iban a recibir los que creyeran en él, pues todavía no había sido dado el Espíritu, ya que Jesús aún no había sido glorificado» (Jn 7,39). La relación entre agua y Espíritu se apunta ya en el Antiguo Testamento (cfr. Gn 1,2; Ez 36,25-27), expresándose así la fuerza que el agua tiene en virtud del Espíritu.

En la Ultima Cena, y después de la Resurrección, el Evangelista recoge las palabras de Jesús sobre la Tercera Persona de la Santísima Trinidad y su acción santificadora. Así dice Jesús que rogará al Padre para que les dé otro Consolador, el Espíritu de la Verdad (cfr. Jn 14,16-17; 15,26; 16,13). El Padre atenderá ese ruego de Cristo y enviará al Paráclito (cfr. Jn 14,26), que procede del Padre y recibe del hijo lo que ha de anunciar (cfr. Jn 16,13-15). En resumen, el Espiritu Santo procede del Padre y del Hijo, quienes le envian a los suyos que aún están en el mundo.

Efectivamente, el Espiritu Santo es el Consolador que estará siempre con los que creen en Cristo, morando en ellos (cfr. Jn 14,16-17). Es, además, quien les recordará cuanto Jesús les habia enseñado y les dará luces para comprender el verdadero sentido de aquellas palabras (cfr. Jn 14,26). Será testimonio de Cristo para los Apóstoles, que a su vez serán testigos del Señor ante los demás hombres (cfr. Jn 15,26-27). El Espíritu Santo les anunciará también todo lo referente al misterio de la Salvación (cfr. Jn 16,14-15). Bajo su guía segura los discipulos, llegarán hasta la verdad plena (cfr. Jn 16,13).

Por último, después de resucitar, Jesús sopla sobre sus discipulos y les dice: «Recibid el Espiritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados, les son perdonados, a quienes se los retengáis, les son retenidos» (Jn 20,22-23). Esta efusión del Espiritu Santo para la remisión de los pecados es como un anticipo gozoso de la efusión definitiva de Pentecostés (cfr. Hch 2,1ss.). Así, junto con la regeneración por el Bautismo anunciada a Nicodemo (cfr. Jn 3,3-8), nos refiere Juan la expresión más conmovedora de la misericordia divina, la institución del Sacramento de la Penitencia [678], a través del cual se nos otorga el perdón de Dios.

---

678 Cfr. Concilio de Trento, sess.XIV, c.1 (Dz 894).

B. La Fe

A la revelación de Jesucristo el hombre ha de dar una respuesta. Para nuestro evangelista esa respuesta consiste en la fe, en creer [679]. Por ello dice que ha escrito su Evangelio «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31). Por tanto, según S. Juan, la fe en Jesucristo conduce a la vida eterna, porque por la fe nos unimos al Señor y participamos de su victoria sobre el pecado y la muerte: «Esta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe» (1 Jn 5,4), y además porque creyendo cumplimos el *mandamiento* del Señor: «Este es su mandamiento, que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo» (1 Jn 3,2). La fe es la respuesta amorosa al amor de Dios manifestado en Cristo: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). Jesús nos mostró la importancia de la fe cuando realizó los milagros. Así, por ejemplo, antes de resucitar a Lázaro, dice a Marta: «Todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre» (Jn 11,26; cfr. también 5,24; 6,40; 6,47; etc.).

Ante la Revelación los hombres toman dos actitudes: unos creen, y por ello participan ya, de alguna forma, de la vida divina: «El que cree en el Hijo tiene vida eterna...» (Jn 3,36; cfr. también Jn 3,18; 5,24; etc.). Otros no creen y, por tanto, ya están recibiendo el juicio condenatorio de parte de Dios: «... quien no cree ya está juzgado, porque no cree en el nombre del Hijo Unigénito de Dios» (Jn 3,18; cfr. también 3,36; etc.).

El cuarto Evangelio es un testimonio vivo para fortalecer nuestra fe en orden a la vida eterna (cfr Jn 20,31). La fe en Jesucristo encuentra su fundamento y razón en el testimonio de aquellos que vieron y oyeron a Jesús (cfr.Jn 20,31) y nos transmiten fielmente lo que Jesús hizo y enseñó [680]. Así, creer significa conocer la verdad revelada, o mejor, reconocer la autoridad de Dios que nos revela. De hecho, en este Evangelio muchas veces encontramos los verbos «creer» y «conocer» unidos en una sola frase, e incluso en ocasiones parecen intercambiables (cfr. Jn 6,69; 17,8; etc.). El término «conocer» no tiene únicamente un sentido intelectual, de aprehensión de la verdad, sino que, recogiendo en cierto modo el significado veterotestamentario, indica la adhesión sin reservas a la Verdad, que es Jesucris-

[679] De las 241 vez que sale el verbo πιστεύειν, *piteúein*, «creer» en el Nuevo Testamento, 97 se encuentra en el IV Evangelio. El dato es más significativo si tenemos en cuenta que en Mt se usa dicho término 11 veces, en Mc son 14 y en Lc aparece sólo 9 veces.

[680] Cfr. Const.dogm. *Dei Verbum*, n.19.

to. Por eso la fe incluye tanto el acto de entrega confiada como el acto de conocer. Reconociendo la verdad sobrenatural por el testimonio que recibimos, no adherimos a ella, y, aceptándola en el corazón, obtenemos un conocimiento profundo de la verdad de Dios.

La fe puede alcanzar distintos grados. El Evangelio muestra el crecimiento de los Apóstoles en la fe. Nos cuenta cómo el Señor no podia fiarse aún de algunos otros que tenian fe, pero todavia muy débil (cfr. Jn 2,23ss.). El crecimiento en la fe va unido a un conocimiento cada vez más profundo de Jesucristo.

La fe es al mismo tiempo un don gratuito por parte de Dios, y un acto libre por parte del hombre: el hombre alcanza la libertad auténtica para creer cuando recibe la gracia de Dios que le capacita para adherirse a las verdades reveladas; pero la libertad, mientras el hombre peregrina en esta vida, le da la triste posibilidad de rechazar el don de Dios. Por eso Jesús exhorta insistentemente a creer en El, porque el hombre, al ser libre, puede rechazarlo (cfr. Jn 8,24; 3,36; 15,22; etc.), a pesar de los motivos firmes que le están moviendo a creer. Pero al mismo tiempo es el propio Hijo de Dios quien nos da la inteligencia para creer (cfr. Jn 5,20), y nadie puede creer en El si el Padre no le mueve (cfr. Jn 6,65).

En resumen, la fe es el resultado de la acción de Dios, que nos hace llegar a través de la predicación apostólica el testimonio acerca de Cristo, y nos da la gracia interior para aceptarla; y es también el resultado de la libertad del hombre, que reconoce la verdad del testimonio de Dios y se entrega voluntaria y gozosamente a Cristo.

C. La Caridad

La caridad [681] es tema predominante en el discipulo amado de Jesús, «sobre cuyo pecho estaba recostado en la Cena, para indicar que bebía lo más profundos secretos de lo intimo de su corazón» [682]. El había sentido el amor de Cristo de modo especial, y podía enseñarnos por experiencia propia lo que es ser amado por Jesús y amarle [683].

Dios toma la iniciativa en el amor (cfr. Jn 1,11; 4,7; 15,16; 1 Jn 4,10), y el que se adelanta es quien más ama. La grandeza del amor se puede medir por el valor del don entregado, y Dios nos entrega lo que para El vale

---

681 Cfr. A.García-Moreno, ΑΓΑΠΗ, *«Agape» (amor cristiano) en los escritos joánicos*, «Estudios Bíblicos», 51(1993)354-392. Este trabajo constituye el Excursus IV en p.219.

682 Cfr. S.Agustín, *In Ioann. Evang.*, 18,1.

683 Cfr.Sto Tomás de Aquino, *Comentario sobre S. Juan*, in 21,20.

más, lo que más quiere, a su propio hijo: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito» (Jn 3,16), aquél a quien más amaba, el objeto de todas sus complacencias (cfr. Mt 3,17).

El amor supremo culmina en el Sacrificio de la Cruz. Dios detuvo el brazo de Abrahán cuando estaba a punto de sacrificar a su único hijo, pero no detiene el brazo de quienes clavan al Hijo Unigénito en la Cruz; por eso exclama San Pablo, transido de esperanza: «El que no perdonó a su propio Hijo, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas?» (cfr. Rm 8,32).

Ante tal amor de Dios, el hombre se siente obligado a corresponder, a vivir esa gran verdad de que «amor con amor se paga». El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cfr. Gn 1,27), y Dios -dice San Juan- es Amor (cfr. 1 Jn 4,8); por eso el corazón del hombre está hecho para amar, y sólo cuando ama puede ser feliz. Dios nos quiere felices, también aquí en la tierra, por eso su mandamiento es el del amor. San Juan muestra, pues, la enseñanza de Jesús sobre la caridad de modo profundo recogiendo sus palabras, pero ante todo narrando la propia vida del Señor (cfr. Hch 1,1).

La prueba más grande del amor es la fidelidad, la lealtad inquebrantable, la adhesión sin condiciones a la Voluntad de Dios. En este sentido Jesús se nos muestra hambriento de hacer la Voluntad del Padre, y nos dice que su alimento es hacer la voluntad del que le envió (cfr. Jn 4,34). «Yo he guardado los mandamientos de mi Padre -dice el Señor- y permanezco en su amor» (Jn 15,10). Jesús afirma que «el mundo debe conocer que amo al Padre y que obro tal como el Padre me ordenó» (Jn 14,31). Ese amor supremo le lleva a querer también al mundo y a los hombres, pues no puede dejar de amarse lo que el amado ama (cfr. Jn 3,16), ni se puede amar a un padre sin amar también a los hijos. Todos los hombres están llamados a ser hijos de Dios por la gracia del Bautismo (c fr. Jn 1,12-13; 3,3). Si el Padre ama al mundo y a los hombres, también Jesús los ama. Ese amor es el que le lleva hasta la muerte. Después de hablar de la conveniencia de que el mundo conozca que El ama al Padre, añade: «¡levantaos, vámonos de aquí!» (Jn 14,31). Con estas palabras nos muestra su decidida entrega, ya que va al Getsemaní, a enfrentarse con la Pasión y con la Muerte. Jesús se inmola de buen grado, como Buen Pastor que da la vida por sus ovejas (cfr. Jn 10,11). Con razón afirma que nadie tiene amor más grande que aquél que da la vida por la persona amada (cfr. Jn 15,13). San Juan explica que habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin (cfr. Jn 13,1; 19,28).

El Evangelista destaca de modo especial en Jesús ese rasgo tan divino y tan humano que es el amor. Asi vemos cómo amaba a su amigo Lázaro,

a Marta y a María (cfr. Jn 11,35). Cuando su amigo muere, Jesús llega hasta su tumba sin poder reprimir los sollozos y las lágrimas. Al verlo, la gente comprende la hondura de su amor (cfr. Jn 11,33.35).

Jesús ha dado ejemplo para que también nosotros hagamos como El ha hecho (cfr. Jn 13,15). Los Apóstoles correspondieron a ese amor que el Señor les tenia: «El Padre mismo os ama -les asegura el Maestro-, porque vosotros me habéis amado, y habéis creído que yo salí de Dios» (Jn 16,27). Todos hacen protestas de su amor cuando Jesucristo les anuncia la traición (cfr. Mt 26,35; Mc 14,31): «Yo daré mi vida por ti», dice San Pedro (Jn 13,37). Ellos correspondían a su modo al amor de Cristo; pero el Señor les advierte que sólo el que cumple los mandamientos es el que de verdad le ama (cfr. Jn 14,22); una y otra vez les dice que permanezcan en su amor por la guarda de sus mandamientos (cfr. Jn 15,9-10).

Además está el segundo mandamiento, que es semejante al primero: debemos imitar a Cristo no sólo en su amor al Padre, sino también en el amor a los hermanos (cfr. Jn 15,9). Por tres veces en la Ultima Cena da el Señor el precepto de la caridad: «Un mandamiento nuevo os doy, que os améis unos a otros; como yo os he amado, amaos también unos a otros» (Jn 13,34; cfr. Jn 15,12.17). Esta será la nota peculiar del verdadero discipulo, la que distingue al cristiano. «Sólo la caridad es lo que discierne a los hijos de Dios de los hijos del diablo. Aunque todos se signen con el signo de la Cruz de Cristo, aunque todos digan amén, aunque todos canten el aleluya, aunque entren en la Iglesia o construyan basilicas, no se distinguirán los hijos de Dios de los hijos del diablo si no es por la caridad. Los que tienen amor han nacido de Dios, los que no lo tienen, no. Gran juicio, ¡gran discernimiento...!, ésta es la perla preciosa (Mt 13,46): la caridad; si la tienes, sólo ella te bastará» [684]. El amor es la raíz de la unidad que pide Jesús en la oración final de aquella noche inolvidable: «Yo en ellos y Tú en mí, para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que Tú me has enviado y que los has amado como me amaste a mí» (cfr. Jn 17,23). Sólo a través de la caridad brillará el signo de la Redención (cfr. Jn 17,21).

Dios quiere para nosotros lo mejor, lo que conduce a nuestra felicidad, a la alegría. Por esto precisamente nos impone la ley de la caridad, porque amar y gozar vienen a ser verbos sinónimos. También en la Ultima Cena el Maestro enseña esa relación entre el amor y la alegría: ante la tristeza de los Apóstoles que presienten que Jesús se marcha, les dice que si le amasen no estarían tristes, sino que se alegrarían con El al verle tan cerca del triunfo definitivo (cfr. Jn 14,28). Después de hablarles de la per-

---

[684] S.Agustín, *In Joann. Evang. Tract.*, 5,2.

severancia en su amor y de la fidelidad que han de guardarle, les asegura que les dice todo eso para que su mismo gozo esté también en ellos; de esta forma su alegría, aun en medio de los sinsabores de esta vida, será una alegría completa (cfr.Jn 15,11).

Jesús no oculta las dificultades que les esperan; sin embargo, les asegura que esa tristeza se tornará en gozo: «Así pues, también vosotros ahora os entristecéis, pero os volveré a ver y se alegrará vuestro corazón, y nadie os quitará vuestro gozo» (Jn 16,22). Efectivamente, la vuelta de Jesús resucitado les llena de esperanza y de alegría. Las palabras del Señor, incomprensibles a primera vista, se cumplen a la perfección. Y así, el libro de los Hechos de los Apóstoles narra cómo salían alegres del Sanedrín después de haber sido duramente azotados, dichosos de haber padecido algo por el Señor (cfr. Hch 5,40). La caridad, por tanto, lleva consigo la alegría perfecta (cfr. Jn 16,24).

D. Soteriología: Culto y Sacramentos

En San Juan, a diferencia de los escritos paulinos, no se habla de Redención, sino de Salvación [685]. Así en Jn 4,42 Jesús es llamado el Salvador del mundo, el que ha venido para salvarlo (cfr. Jn 3,17; 12,47). El mundo estaba en poder de Satanás, el Principe de este mundo. Pero Cristo le ha vencido (cfr. Jn 16,33) pues en el momento de iniciarse su pasión le arroja fuera (cfr. Jn 12,31). Jesús libera al hombre del poder del pecado, es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (cfr. Jn 1,29.36), destruye la obra del demonio (cfr. 1Jn 3,8), pero al mismo tiempo transmite al hombre la vida divina y aquí es donde San Juan carga el acento al hablar de la soteriología. Para él la Salvación no consiste tanto en la liberación del pecado cuanto en la concesión de una vida nueva [686]. Así, pues, la Salvación trae el don de la vida eterna, la vida divina (cfr. Jn 3,16; 5,40; 6,33; 17,2). Cristo ha venido para que tengamos vida «en abundancia» (Jn 10, 10). El mismo se autodefine como la Vida (Jn 14,6).

En eso está el sentido pleno de su muerte y glorificación. Jesús es el Buen Pastor que da la vida por sus ovejas (cfr. Jn 10,15.17). En la oración sacerdotal, poco antes de iniciar su camino hacia el sacrificio del Calvario,

---

[685] Cfr. I.De la Potterie, *San Giovanni*, en G.Rinaldi-P.De Benedetti, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1961, p.559.

[686] Nos parece que V.M.Capdevila ha sabido captar esta matización en su tratado sobre la Gracia, titulado precisamente *Liberación y divinización del hombre. Teología de la Gracia*, 2 vol., Salamanca 1984 y 1994. El primer volumen está dedicado exclusivamente a San Juan.

habla de su propia consagración que, por el contexto, podemos entender como preparación para su entrega a la muerte a fin de liberar al hombre del pecado y alcanzarle una vida nueva. De ahí que San Juan conciba la pasión y muerte de Cristo como su propia exaltación y glorificación (cfr. Jn 3,14; 828; 12,32), el momento cumbre de la manifestación salvadora del amor del Padre [687]. Ante ese signo supremo el hombre se siente atraído (cfr. Jn 3,14; 6,44) y cree en Jesucristo. Entonces es cuando alcanza la Vida, la Salvación.

En realidad todo cuanto hizo Cristo es para el evangelista un signo de salvación. Como ya vimos, cada milagro es un signo, una manifestación de la gloria del Señor que, como ocurrió en Caná (cfr. Jn 2,11), induce a la fe, a la Salvación. De ahí la importancia que para el IV Evangelio tiene el culto y los sacramentos, signos de la Nueva Alianza que por la fuerza divina no sólo significan sino que también transmiten la gracia [688].

En esa línea, San Juan nos transmite el diálogo con la Samaritana, en el que se trata el tema del nuevo culto que con Cristo se instaura, donde lo importante no es el lugar, Jerusalén o el monte Garizín, sino las disposiciones de los verdaderos adoradores que han de dar a Dios un culto en Espíritu y verdad, es decir, movidos por el Espíritu Santo y con una vida coherente con la doctrina de Cristo [689]. Por otra parte, en muchas ocasiones se hace presente el tema del culto, se crea una atmósfera litúrgica donde el amor y veneración del hombre por Dios se percibe latente [690].

Así se alude con frecuencia a diversas fiestas judías, especialmente a la de Pascua. Al menos tres veces habla de este gran día (cfr. Jn 2,13.23; 6,4; 12,1; 18,28), a diferencia de los Sinópticos que sólo la nombran una vez al referirse a la Pascua en la que Jesús muere. Por otra parte, el Evangelio de Juan refiere la misteriosa y honda relación del propio cuerpo del Señor con el Templo de Jerusalén, que era figura de la presencia de Dios entre los hombres, presencia cumplida de modo real y perfecto en la Humanidad de Cristo (cfr. Jn 2,19). En el Apocalipsis se dice que en la Jeru-

---

687 Sobre estos aspectos soteriológicos puede verse la introducción al estudio de la Pasión en San Juan en las p.371ss. de este manual.

688 Cfr. A.García-Moreno, *Teología sacramentaria en el IV evangelio*, «Salmanticense», 42(1995)5-27.

689 Cfr. A.García-Moreno, *Adorar al padre en Espíritu y verdad*, «Scripta Theologica», 23(1991)785-835.

690 Cfr. A.García-Moreno, *Culto y liturgia en San Juan*, «Nova et Vetera»,13(1988)3-24. *El Templo nuevo*, «Nova et vetera», 15(1990)21-53. *La palabra en la Liturgia. Aspectos joánicos*, «Revista Catalana de Teología», 14(1989)485-492. *Las fiestas en el IV Evangelio*, «Nova et Vetera», 16(1991)3-25. 167-197. *Aspectos cultuales en el IV Evangelio*, en Varios, *Biblia, exégesis y cultura*, Pamplona 1994.

salén celestial no habrá templo, pues el mismo Cordero de Dios será el Templo, Jesucristo, triunfante para siempre (cfr. Ap 21,22).

Todas estas fiestas eran el preludio de las fiestas cristianas, y la antigua Pascua es sustituída por una nueva en la que Cristo es la víctima perfecta que nos alcanza la Redención (cfr. 1 Co 5,17). San Juan insinúa la importancia de la vida litúrgica para la santificación de los hombres a través de Cristo, nuestra Pascua.

El Evangelista pasa de lo sensible a lo espiritual, descubre que, tras los hechos que el Señor realiza, hay unas realidades salvíficas sobrenaturales, y que a través de la humanidad de Jesucristo se manifiestan los esplendores de su Divinidad. Todo ello está íntimamente relacionado con el principio básico de la teología sacramentaria: el valor de los elementos naturales, visibles y materiales, como instrumentos para significar y producir, por voluntad divina, la gracia invisible, la santificación del alma, la vida sobrenatural del hombre.

En sentido amplio se puede decir que Cristo es el Sacramento del Padre, y «la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea, signo o instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» [691]. Aquí habla el Concilio Vaticano II de «sacramento» no en el sentido estricto en el que se define dogmáticamente la esencia de los sacramentos de la Nueva Alianza; así, el Concilio de Trento determinó de forma categórica que, rigurosamente hablando, sólo se dan siete sacramentos [692].

De estos siete sacramentos San Juan se refiere de manera explícita al Bautismo, a la Eucaristía y a la Penitencia [693]. De la Confirmación, Matrimonio, Orden Sacerdotal y la Unción de enfermos, podemos afirmar que habla también, aunque no de modo directo. Respecto de la Confirmación recoge la promesa de Jesús de enviar al Espíritu Santo a los Apóstoles (cfr. Jn 14,26; 16,13), que les confirmará en la misión encomendada y les guiará hacia la verdad plena. Sobre el Matrimonio hay un pasaje que se considera de ordinario importante: las bodas de Caná (cfr. Jn 2,1-11). «Al aceptar el Señor -dice San Agustín- la invitación a la boda, quiso con ello dar mayor realce y confirmar de nuevo que el matrimonio es obra suya» [694]. Por otra parte se puede decir que en este hecho hay una clara resonancia de esas nupcias de Cristo con la Iglesia, que los profetas anunciaron desde antiguo (cfr Is 54,4-8; 62,4-5; Ez 16; etc.), y que San Pablo recoge al ha-

---

691 Cfr. *Lumen gentium*, n.1.

692 Cfr. Concilio de Trento, Sess. VII, c.1. Dz.-Sch., n. 844.

693 Cfr. A.García-Moreno, *Teología sacramentaria en el IV evangelio*, «Salmanticensis», 42(1995)6-27.

694 Cfr. *In Joann. Evang.*, 9,2.

blar del Matrimonio como *sacramentum magnum* (cfr. Ef 5,3), el gran Sacramento referido a Jesucristo como esposo de la Iglesia (cfr. Ef 5,27). También San Juan habla en el Apocalipsis de las bodas del Cordero, y de la nueva Esposa, la nueva Jerusalén, «que desciende del cielo, ataviada como una novia que se engalana para su esposo» (cfr. Ap 21,2). En cuanto al Orden Sacerdotal es tenido en cuenta en la llamada «oración sacerdotal de Jesús» [695], en la que el Señor intercede como Sumo Sacerdote ante el Padre por todos los suyos y se ofrece como víctima santa «para que también ellos sean santificados en la verdad» (Jn 17,19). La unción de Jesús en Betania, poco antes de su muerte y como preparación para la misma, permite hablar de una referencia al Sacramento de la Extremaunción, o Unción de enfermos.

Por lo que atañe al Bautismo, la conversación con Nicodemo (cfr. Jn 3,1-21) es considerada como una verdadera catequesis bautismal: es preciso nacer de nuevo del agua y del Espíritu para poder entrar en el Reino de los Cielos. De esta vida nueva que se infunde con el Bautismo habla San Pablo en Rm 6. También el episodio de la piscina de Betzata (cfr. Jn 5) prefigura el rito bautismal de la primitiva Iglesia: los neófitos, al salir del agua, una vez pronunciada la fórmula bautismal, quedaban limpios de todo pecado, renacidos a la vida de la Gracia.

El capítulo sexto del Evangelio está prácticamente dedicado a la Sagrada Eucaristía. El milagro de la multiplicación de los panes y de los peces, narrado también en los Sinópticos, sirve al divino Maestro para exponer con amplitud la doctrina sobre el Pan de Vida, el Pan bajado del cielo que da la vida eterna. Sus palabras son claras y terminantes: «En verdad, en verdad os digo que si no coméis la carne del Hijo del Hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (cfr. Jn 6,53). «Mi carne -dice Jesús- es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mi y yo en él» (Jn 6,55-56). No se puede hablar con más realismo del sacrificio de Jesucristo, el cual, después de morir en la Cruz de forma cruenta, se nos entrega de modo incruento como alimento del alma en la Eucaristía y nos lleva a la más alta intimidad con Dios.

En este capítulo hay una alusión al Antiguo Testamento, que dice así: «Y serán todos enseñados por Dios» (Jn 6,45). Más que de una cita se trata de una evocación de los profetas Isaías y Jeremías (cfr. Is 54,13 y Jer 31,33), que anunciaron como en los tiempos mesiánicos el pueblo de Dios recibi-

---

695 Cfr. Jn 17.A.García-Moreno, *Teología bíblica del sacerdocio. Aspectos joanneos, en Varios, La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, Pamplona 1990, pp.187-205.

ría una nueva ley escrita en el corazón, serían tiempos en los que Dios sellaría una Nueva Alianza a través del sacrificio del Mesías. Con esta referencia al Antiguo Testamento, el Señor enseña que los tiempos mesiánicos han llegado, y que la Alianza profetizada se verifica con el sacrificio de Cristo, que con su Sangre da la vida eterna (cfr. Jn 6,54). Todo esto nos recuerda la institución de la Eucaristía.

Del Sacramento de la Penitencia habla cuando el Señor resucitado se aparece a los Apóstoles en el Cenáculo: «Como el Padre me envió, así os envió yo. Dicho esto, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo, a quienes perdonéis los pecados les son perdonados, a quienes se los retengáis le son retenidos» (cfr. Jn 20,22). Este pasaje, según consta por la interpretación autorizada del Magisterio de la Iglesia [696], refiere la institución del Sacramento de la Penitencia.

E. La Virgen María

Con relación a Nuestra Señora, también el apóstol San Juan se encuentra en situación privilegiada, al encomendarle Jesús el cuidado de su Madre cuando está para morir en la Cruz. Ella estará desde entonces a su lado. A Juan, como a ningún otro, pudo hablar la Virgen de todo aquello que guardaba en su corazón (cfr. Lc 2,51).

En María, dice el Evangelio, el Verbo se hizo carne. El mismo Hijo del Eterno Padre se hace Hijo del Hombre, para que así los hijos de los hombres lleguen a ser hijos de Dios. El Canto de la consolación (cfr. Is 40,1-11) hablaba de la venida de Dios a los que sufrían, pues Dios guiaría personalmente a su pueblo en un nuevo éxodo hacia la Tierra Prometida. Al decir que el Verbo se hizo carne, la figura de la Madre de Dios se oculta discreta entre líneas. Es el papel ordinario de María en el Evangelio: pasar inadvertida, especialmente en los momentos de gloria del Hijo. Luego, como ninguna otra criatura, participará del triunfo glorioso de Cristo, y será también San Juan el que nos la describa en todo su esplendor: «Una señal grande apareció en el cielo: una mujer vestida de sol, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas» (cfr. Ap 12,1).

Es San Juan el que nos narra las bodas de Caná, y quien relata la presencia de Santa María en el Calvario (cfr. Jn 2,1-11; 19,25-27). Ambos pasajes guardan entre sí un claro paralelismo: la Virgen es designada como la Madre de Jesús, y el Señor la llama «mujer». También, tanto en Caná

[696] Cfr. Concilio de Trento, *Canones de Sacramento paenitentiae*, Dz.-Sch., n. 1703.

como en el Calvario, se habla de la hora de Jesús. En el primer caso, como de algo que no había llegado aún, y en el segundo, como de una realidad ya presente. Esa «hora de Jesús» marcará toda su vida hasta culminar en la Cruz (cfr. Jn 7,30; 8,20; 12,27; 13,1; 17,1). «Cuando El realizó todo lo que juzgó conveniente realizar -afirma San Agustín-, entonces es cuando llegó la hora señalada: por su voluntad y no por la necesidad, por su poder y no por exigencia alguna» [697]. Por su parte, dice el Doctor Angélico que «se entiende la hora de la Pasión no como impuesta por la necesidad, sino determinada por la divina providencia» [698].

Lo que a primera vista aparece en el relato de las bodas de Caná es la exquisita caridad de la Virgen Santísima y su fe absoluta en el poder de Jesús. Además, en el fondo, significa que María interviene aquí, lo mismo que en el Calvario, íntimamente vinculada a la Redención mesiánica: así, al convertir Jesús en vino el agua dedicada a las purificaciones rituales de los judíos, insinúa el comienzo de los tiempos mesiánicos. En efecto, el vino simboliza en los oráculos proféticos los tiempos del Mesías, cuando los lagares estarán repletos de buen vino (cfr. Am 9,13ss; Jl 2,24; 4,18), y en el monte Sion se celebrará un banquete de manjares suculentos y de vinos olorosos (cfr. Is 25, 6). El mismo Jesús habla del fruto de la vid que se beberá en el Reino (cfr. Mt 26,29), y contrapone el vino nuevo al vino viejo (cfr. Mc 2,22). Por otra parte, el banquete de bodas de Caná evoca el banquete de los esponsales de Yahwéh con la hija de Sion, que significa la Nueva Alianza (cfr. Is 54,4-8; 62,4-5; Ez 16), así como los esponsales de Cristo con la Iglesia significan la Nueva Alianza (cfr. Ef 5,25; Ap 21), aludidos también en algunas parábolas (cfr. Mt 22,1-14; 25,1-13). Así pues, la figura de la Virgen, y las palabras que se refieren a ella, hay que contemplarlas a la luz del sentido mesiánico de todo el pasaje.

El cuarto Evangelio contempla la Maternidad divina de María en toda su plenitud, siendo Madre no sólo de la Cabeza sino también de todos los miembros del Cuerpo Místico de Cristo. Por eso, en vez del nombre de María, en el cuarto Evangelio se utilizan los títulos de «Madre de Jesús» y de «Mujer», que tienen un significado peculiar, relacionado con su maternidad espiritual; en este sentido llama Jesús en Caná a su Madre «Mujer» (cfr. Jn 2, 4). Y lo mismo cuando el Evangelio habla de la presencia de Nuestra Señora en el Calvario; aquí, como en Caná, las palabras del Señor tienen un sentido más hondo del que a primera vista podría parecer. Después de haber encomendado a Juan el cuidado de María, Jesús da por con-

---

[697] Cfr. *In Ioann. Evang. Tract.*, 8,12.
[698] *Super Evangelium Sti. Joannis Lectura*, 2,3.

sumada su misión antes de morir (cfr. Jn 19,28); entonces «ya» estaba todo cumplido, y no antes. La declaración de María como Madre del discípulo amado entra, pues, a formar parte de la obra salvífica, que, en ese momento y no antes, queda culminada. Por tanto, además de un acto de piedad filial, se trata de algo más trascendente: la maternidad espiritual de María. Este es el momento en el que la corredención de la Virgen Madre adquiere toda su fuerza y sentido. Ahora sí que advertimos cómo María estuvo unida con Jesús, ahora la maternidad divina de Nuestra Señora alcanza toda su magnitud, ahora la Virgen Santísima es constituída Madre espiritual de todos los creyentes. El discípulo amado representa a quienes seguirán al Maestro y en el apóstol Juan reciben a Santa María como Madre.

La palabra «mujer» implica además cierta solemnidad y énfasis: la mayoría de los autores se inclinan a ver en este titulo una clara alusión al «Protoevangelio» (cfr. Gn 3,15), donde se habla del triunfo de la mujer y de su linaje sobre la serpiente. Tal alusión, además de estar avalada por el texto mismo (el uso del término «mujer»), es confirmada por las interpretaciones de los Santos Padres al hablar del paralelismo entre Eva y María, semejante al que se da entre Adán y Cristo (cfr. Rm 5,12-14). Efectivamente, en la Muerte de Cristo tenemos el triunfo sobre la serpiente, pues Jesús al morir nos redime de la esclavitud del demonio. De ahí que San Jerónimo diga que *Mors per Evam, vita per Mariam*, la muerte nos vino por Eva, la vida por Maria [699]. «La primer Eva -enseña San Ireneo- desobedeció a Dios, la segunda en cambio le obedeció; así la Virgen María pudo ser abogada de la virgen Eva» [700]. Nuestra Señora «cooperó en forma del todo singular, por la obediencia, la fe, la esperanza y la encendida caridad en la restauración de la vida sobrenatural de las almas. Por tal motivo es Madre nuestra en el orden de la gracia» [701]. Así Ella «continúa en el cielo ejerciendo su misión maternal con los miembros de Cristo, por la que contribuye a engendrar y aumentar la vida divina en cada una de las almas de los hombres redimidos» [702].

Para terminar este breve resumen de algunos puntos doctrinales, citemos un pasaje del cometario al IV Evangelio de Orígenes: «Nos atrevemos a decir que la flor de las Escrituras son los Evangelios, y la flor de los Evangelios es el de San Juan. Pero nadie sabrá comprender su sentido si no ha reposado en el pecho de Jesús y recibido a María como Madre. Mas para ser como Juan es preciso poder, como él, ser mostrado por Jesús como

699 S. Jerónimo, *Epistola ad Eustochium*, PL 22,408.

700 Cfr. *Adversus haereses*, 5,19,1.

701 Const.Dogm. *Lumen Gentium*, n.61.

702 Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios*, n.15.

otro Jesús. En efecto, si María no ha tenido más hijos que Jesús, y Jesús dice a su Madre: 'He ahí a tu hijo', y no 'He ahí otro hijo', entonces es como si El dijera: 'Ahí tienes a Jesús, a quien tú has dado la vida'. Efectivamente, cualquiera que se ha identificado con Cristo no vive más para sí, sino que Cristo vive en él (cfr. Ga 2,20) y puesto que en él vive Cristo, de él dice Jesús a María: 'He ahí a tu hijo: a Cristo'» [703].

[703] *Com. in Evang. Iohan.*, a Jn 19,26-27.

EXCURSUS IV

ΑΓΑΠΕ, AGAPE (AMOR CRISTIANO) EN LOS ESCRITOS JOANICOS[704]

En todos libros del Nuevo Testamento se trata de la importancia capital de la caridad (cfr. Mt 7,12; 22,37; Rm 13,10; Ga 5,14). Con San Agustín podemos decir que en cualquier página que abramos, siempre sentiremos el amable sonido del amor. Es también el Obispo de Hipona el que, al comentar la frase de S.Juan que afirma que « sus mandamientos no son pesados» (1 Jn 5,3), se atreve a decir que hay un solo y breve mandamiento [705], el de amar: Ama y haz lo que quieras.

Entre los exégetas de nuestro tiempo se ha dicho que la caridad es la palabra clave de toda la Revelación [706], el motivo impulsor de la acción divina [707], el eje de la actividad del cristiano [708], el criterio que diferencia a la nueva criatura que renace en las aguas del Bautismo (la παλιγγενεσία, *paliggenesía*) y el resumen de la moral cristiana [709]. La caridad es, además, el fundamento de la teología del Nuevo Testamento [710], la quinta esencia de la enseñanza de Cristo [711], cuya existencia terrena también tiene su clave en el amor [712], base de la esperanza en la realidad futura y piedra angular del Reino de Dios [713].

---

[704] Este trabajo fue publicado en «Estudios Bíblicos», 51(1993)354-392 a cuya dirección agradecemos el insertarlo en este libro, aunque con alguna modificación.

[705] Cfr. *Tract. in 1 Jn.* 7,8: «Semel et breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige et fac quod vis». PL 35, 2033.

[706] Cfr. C.Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, París 1959, t. III, p.130. K.Limburg, *Dios es amor (1 Jn 4,8.16)*, en Varios, *Dios y el hombre*, Pamplona 1985, p.433.

[707] J.Casabó, *Teología moral en San Juan*, Madrid 1970, p.61.

[708] Cfr. J.Casabó, o.c., p.376.

[709] Cfr. C.Spicq, o.c., t.III, p.190.

[710] Cfr. C.Spicq, o.c., t.III, p.130.

[711] Cfr. A.Penna, *L'amore nella Bibbia*, Brescia 1972, p.103.

[712] Cfr. B.Maggioni, *Amatevi come io vi ho amato*, «Parola, spiritu e vita», 11(1985)158.

[713] Cfr. E.Staufer, voz ἀγάπη, *Agape* en G.Kittel-G.Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965, t.I, c.139.

a. San Juan, teólogo de la caridad

San Juan destaca con fuerza en el tema que nos ocupa [714], sobre todo si, como observa S.Agustín [715], tenemos en cuenta su primera carta. Con razón se le ha llamado «theologus caritatis» [716], apóstol del amor [717]. Caridad, amor. Ambos términos traducen correctamente el verbo amar griego ἀγαπᾶν, *agapân*. Y, sin embargo, el uso repetido de dichos vocablos, con frecuencia de modo rutinario y frívolo, el abuso en una palabra que se ha hecho de estos términos, los han reducido a palabras llenas de vacío.

En cuanto al término «amor» es, ciertamente, una expresión clara del más noble sentimiento. Por eso, ante la misteriosa y osada frase de San Juan, «Dios es amor», exclama admirado San Agustín: «¿Qué más podía decir Juan? Si no hubiera dicho nada más en alabanza del amor en el resto de la epístola y en el resto de las Escrituras, y si nosotros no hubiéramos entendido otra cosa que lo dicho por el Espíritu Santo, que Dios es amor, no tendríamos que buscar más» [718]. No obstante, la palabra amor ha sido profanada, atrapada y rebajada de sus luminosas y limpias cumbres, para reducirla a la expresión de unas sensaciones más animales que humanas, más egoístas que altruístas, más carnales que espirituales, aplicada más al sexo en sus facetas más degradantes que al afecto limpio y puro entre seres humanos. Hay que decir amor platónico para que se sepa que se trata de unos sentimientos del espíritu y no de meras sensaciones del cuerpo. También es preciso decir amor fraterno para que se sepa lo que se intenta indicar con la expresión caridad. Tampoco esta fórmula se puede considerar del todo exacta. Quizás tendríamos que decir amor cristiano, pues en definitiva se trata del modo de querer que nos enseñó Jesucristo.

Es curioso observar que, cuando se comenzaron a redactar por escrito los libros neotestamentarios, existían problemas de léxico parecidos para encontrar una palabra adecuada que tradujese el término amor en arameo que usaría Jesús, y que no podemos saber a ciencia cierta cual fue. Como en otras ocasiones, los predicadores de la primera hora, al trasladar el mensaje a un mundo distinto, tuvieron que inventar nuevos vocablos.

714 En el IV Evangelio se usa el verbo ἀγαπᾶν, *agapân* cuarenta veces, mientras que se usa siete en Mateo, seis en Marcos y diez en Lucas. El sustantivo ἀγάπη, *agápe* aparece siete veces en Juan, una tan sólo en Mateo y otra en Lucas. Con respecto al verbo φιλεῖν, *fileîn*, Juan lo usa quince veces, Mateo cinco, Marcos una y dos Lucas.

715 «Quid valeat caritas, omnis scriptura commendat, sed nescio, si alicubi amplius quam in ista epistula commendatur» (*Tract. in 1 Jn.*, 6,10. PL 35,2019).

716 Cfr. A.Sustar, *De caritate apud Sanctum Joannem*, «Verbum Domini», 28(1950)111.

717 Cfr. L.Moraldi-S.Lyonnet, *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1962, t.IV, p,368.

718 *Tractatus in I Jn.*, 7,4. PL 35,2031.

En el caso del concepto amor, se encontraron con diversos términos para indicar los sentimientos del corazón. Eran palabras que expresaban diferentes matices, aunque no siempre de modo claro y definido [719]. En primer lugar tenemos ἐρᾶν, *erân,* y sus derivados que expresa el amor sensual o una pasión amorosa, motivada por un intenso deseo de posesión [720]. Otro verbo es στέργειν, *stérgein,* que designaba en el mundo helénico un amor espontáneo y natural, propio de personas unidas por un vínculo de parentesco, geográfico o histórico [721]. Otro verbo es φιλεῖν, *fileîn,* usado para expresar los sentimientos propios de un amor de amistad. Por último tenemos el verbo ἀγαπᾶν, *agapân,* que expresa el amor que surge del conocimiento de unos valores que impulsan a una elección y provocan un amor operante. En Homero significa un sentimiento que se concreta en favorecer a la persona amada. Para Platón y Aristóteles es un amor de benevolencia, plasmado en actos bienhechores, en devoción y servicio [722]. Sin embargo, este último vocablo, ἀγαπᾶν, *agapân,* era el menos usado en el griego clásico para hablar del amor [723].

Cuando los traductores de los LXX se pusieron a traducir los diversos vocablos hebreo, relativos al amor, apenas si usan ἐρᾶν, *erân,* y στέργειν, *stérgein* [724]. En cambio, el verbo φιλεῖν, *fileîn* se usa bastante, sobre todo en los libros escritos originariamente en griego. Se utiliza para expresar una relación amistosa y, a veces, familiar. En cambio respecto al verbo ἀγαπᾶν, *agapân,* a diferencia del griego helénico, su uso es frecuentísimo [725]. Este dato es significativo pues, en cierto modo al menos, se insinúa que el amor de que hablan los libros sagrados es diverso al amor del que se habla en los libros paganos. Quizá sea el término hebreo אהב, *'aheb* el que cabría destacar como expresión del amor que se significa con el griego ἀγαπᾶν, *agapân.* Es decir, un sentimiento que se traduce en algo concreto en favor de la persona querida, un afecto probado mediante el culto y la fidelidad cuando se trata de Dios, o de un determinado sacrificio personal en favor de la persona amada [726].

---

719 Cfr. A.Sustar, o.c., p.114-115. Cita a B.B.Warfield, *The terminology of Love in the New Testament,* «PrincThR», 16(1918)3 y a J.H.Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache,* Leipzig 1879, 3 Band, p.474-475.

720 Cfr. S.Cipriani, *Dio è amore. la dottrina della carità in San Giovanni,* «La Scuola Cattolica», 94(1966)215.

721 Cfr. A.Penna, *L'amore nella Bibbia,* Brescia 1972, p.15.

722 Cfr. C.Spicq, *Notes d'exégèse johannique. La charité est amour manifeste,* «Revue Biblique», 65(1958)358.

723 Cfr. S.Cipriani, o.c., p.215.

724 Cfr. A.Penna, o.c., p.19.

725 Según A.Penna en o.c., p.18, se usa unas doscientas sesenta y seis veces.

726 Cfr. C.Spicq, o.c., t.III, p.358. K.Limburg, *Dios es amor (1 Jn 4,8.16),* en Varios, *Dios y el hombre,* Pamplona 1985, p.454ss.

En cuanto al Nuevo Testamento no emplea nunca el verbo ἐρᾶν, *erân* [727], ni tampoco el verbo στέργειν, *stérgein*. El término φιλεῖν, *fileîn*, en cambio, sí se usa, aunque desprovisto de todo matiz pasional o erótico. En general se trata de una relación amistosa entre los hombres, o entre Dios y el hombre. Sin embargo el verbo más usado en los escritos neotestamentarios es ἀγαπᾶν, *agapân*. Así como es clara la diferencia entre ἔρος, *éros*, o ἐρᾶν, *erân*, y ἀγάπη, *agápe*, o ἀγαπᾶν, *agapân* [728], no lo es tanto entre, φιλεῖν, *fileîn*, y ἀγαπᾶν, *agapân*. Quizá pueda decirse que φιλεῖν, *fileîn* es más una afectividad espontánea [729], mientras que ἀγαπᾶν, *agapân*, entraña más bien una elección motivada por unos valores determinados, una decisión voluntaria y firme nacida de una convicción [730]. Sin embargo, parece imposible establecer con claridad los matices diferenciadores. En efecto, hay lugares paralelos en los que los verbos ἀγαπᾶν, *agapân*, y φιλεῖν, *fileîn*, se usan como sinónimos [731]. La dificultad podría resolverse diciendo que ἀγαπᾶν, *agapân* se utiliza de forma genérica. Sin embargo, cuando se quiere dar un matiz particular se recurre al verbo φιλεῖν, *fileîn*.

A.Sustar aduce como ejemplo el pasaje de la triple confesión de amor que hace Pedro a requerimiento del Señor [732]. Dos veces le pregunta si le ama usando el verbo ἀγαπᾶν, *agapân*. A ello responde Pedro que sí, que le quiere, pero utiliza el verbo φιλεῖν, *fileîn*. La tercera el Maestro le pregunta si le quiere, utilizando no ya ἀγαπᾶν, *agapân*, sino φιλεῖν, *fileîn*. Entonces «Pedro se entristeció porque le preguntó por tercera vez si le amaba (φιλεῖς, *fileîs*), y le respondió: Señor, tú lo sabes todo. Tú sabes que te amo (φιλῶ σε, *filô se*)» (Jn 21,17). Da la impresión que primero Jesús le pregunta si le tiene ese amor específico que se expresa con ἀγαπᾶν, *agapân*. A ello responde Pedro con timidez y humildad, usando no ἀγαπᾶν, *agapân*

---

[727] Cfr. R.Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Barcelona 1991, t.II, p.197.

[728] Cfr. A.Nygren, *Eros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, París 1944. J.D.Benoit, también protestante, le dedica una elogiosa crítica (cfr. «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», 26(1946)89-97. A.Sustar, en cambio, analiza con detalle esa obra y resalta los puntos flacos de la misma (cfr. «Verbum Domini», 28(1950)129-140;193-213).

[729] Cfr. A.Sustar, *De caritate apud Sanctum Joannem*, «Verbum Domini», 28(1950)117.

[730] Cfr. J.M.Hum, *La manifestation de l'amour selon Saint Jean*, «La Vie spirituelle», 88(1953)232.

[731] Cfr. Jn 3,35; 15,9.10; 17,23.24.26 hablando del amor del Padre hacia el Hijo. Jn 11,5 que habla del amor de Cristo a Lázaro, o Jn 13,23; 19,26; 21,7.20 que se refieren al amor de Jesús hacia el Discípulo amado.

[732] Cfr. o.c., p.117.

sino φιλεῖν, *fileîn*. Pero cuando el Señor le pregunta si le ama, con φιλεῖν, *fileîn*, como poniendo en duda la respuesta de Pedro, éste se llena de tristeza y vuelve a confesar lo que Jesús sabe, que él le ama, aunque sea con ese amor (φιλεῖν, *fileîn*) tan frágil como humano, capaz de prometer con vehemencia que no le negaría y poco después, olvidado de lo que prometió, negarlo.

Con Spicq, sostenemos que el ἀγάπη, *agápe* es un término que en el cristianismo adquiere una fuerza especial y única. Es algo profundamente diverso de la φιλανθρωπία, *filanthropía*, o del ἔρος, *éros*, de στέργη, *stérge* o φιλία, *filía* [733]. Esta opinión es rebatida por R.Joly [734] que estima que ἀγαπᾶν, *agapân*, y φιλεῖν, *fileîn*, son claramente sinónimos, presentes en algunos escritos griegos que hablan ya del amor mútuo y universal. No obstante, J.Giblet [735] considera que Spicq puso de relieve que el término ἀγαπᾶν, *agapân*, que había tenido un papel muy modesto en la antigüedad, pasa a un primer plano en los LXX y en el vocabulario de los primeros cristianos. Los otros vocablos (στέργειν, ἐρᾶν, φιλεῖν, *stérgein, erân, fileîn*) pasan a un uso secundario.

Spicq estimó que, mientras que en Homero el verbo ἀγαπᾶν, *agapân* expresaba una manifestación de ternura y de afecto, a partir de los oradores áticos indica un aprecio, un juicio de valor: «El modo del ἀγαπᾶν, *agapân* es un amor maternal, puro don pero también facultad de asimilación, todo ternura e inteligencia comprensiva, y sobre todo unión y comunión con el que ama. Se puede definir como una voluntad del bien del amado; este sentimiento tiende por sí a manifestarse, a traducirse en benevolente y benefactor...» [736].

Se ve entonces porqué era especialmente adecuado para expresar el amor de Dios por los hombre y de los hombres por Dios, tal como la tradición bíblica lo había comprendido. Respecto al libro de R.Joly, antes citado, Giblet le acusa de que su método no es siempre riguroso a nivel científico, ni los resultados son válidos para una tesis sólida. Es cierto que Giblet también critica algunos aspectos de la obra de Spicq. No obstante, reconoce con Spicq que, tanto en el judaísmo helénico, reflejado en los LXX, como en el cristianismo primitivo, tal como lo presenta el Nuevo Testamento, el amor adquiere un enmarcamiento nuevo. El vocablo en cues-

---

733 Cfr. C.Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse del textes*, París 1958, t.III, p.307.

734 Cfr. *Le vocabulair chrétien de l'amour est'il original? Philein et agapan*, Bruselas 1968.

735 *Le lexique chrétien de l'amour*, «Revue Théologique de Louvain», 1(1970)33-337.

736 O.c., p.58-59.

ción se ensambla en la trama de un lenguaje que expresa un nuevo sentido de la existencia humana, el sentido que se deriva del mensaje cristiano contenido en el Evangelio.

b. Diferencias entre ἀγαπᾶν, *agapân y* φιλεῖν, *fileîn*

En el amor expresado por ἀγαπᾶν, *agapân*, a diferencia de φιλεῖν, *fileîn*, la nota afectiva está menos acentuada, designando más bien una manifestación de benevolencia y de prodigalidad, de donación desinteresada [737]. No obstante, ἀγαπᾶν, *agapân*, expresa con frecuencia no sólo dar sino también recibir con gratitud y reconocimiento gozoso. En ambos casos, ya sea dar o recibir, se sobreentiende que hay un juicio de valor, un aprecio o estima.

En contraposición de φιλεῖν, *fileîn*, más propio de amor entre iguales, el ἀγαπᾶν, *agapân*, no supone igualdad y se refiere sobre todo a personas de diferente condición [738]. En el caso de ἀγαπᾶν, *agapân*, dentro del Nuevo Testamento, es un concepto que conlleva siempre unas connotaciones éticas o religiosas en las que, como dijimos, de un modo u otro entra siempre Dios [739]. De hecho, como veremos luego, para San Juan, Dios no sólo es el modelo sobre el que de calcarse el ἀγάπη, *agápe* cristiano, sino también el motivo que lo ha de fundamentar, su razón de ser. En los escritos joanneos, como observa N. Lazure [740], es frecuente el uso del verbo ἀγαπᾶν, *agapân* sin complemento. Ello implica una concepción teológica profunda que presenta el ἀγάπη, *agápe*, cristiano bajo un aspecto vital, como un modo de ser característico del cristiano.

En cuanto a los términos que se refieren al amor nos fijamos, además, en el sustantivo ἀγαπητός, *agapetós*, pues también en este caso tenemos algunos aspectos singulares en San Juan. Los Sinópticos en varias ocasiones llaman a Jesús el Amado (ὁ ᾿Αγαπητός, *ho Agapetós*) (cfr. Mt 3,17 y par.; Mt 17,5 y par.), mientras que en San Juan nunca se aplica dicho apelativo a Cristo. Los cristianos sí son llamados ἀγαπητοί, *agapetoí*, amados o queridos. Y eso en las epístolas joanneas y nunca en el IV Evangelio o en

---

[737] Cfr. N.Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, París 1965, p.250. C.J.Pinto de Oliveira, *Le verbe DIDONAI comme expression des rapports du Père et du Fils dans le IV Evangile*, «Revue de Sciences Philosophiques et Religieuses», 49 (1965)100ss.

[738] Cfr. L.Moraldi-S.Lyonnet, *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1962, t.IV, p.369.

[739] Cfr. S.Cipriani, *Dio é Amore. La dottrina della caritá in San Giovanni*, «La Scuola Cattolica» 94(1966)215.

[740] Cfr. o.c., p.247.

el Apocalipsis [741]. Ello no quiere decir que no se hable del amor a Cristo, tanto por parte del Padre como por parte de los hombres (cfr. Jn 3,35; 10,17; 17,24; 8,42; 14,15.21.24.28; 17, 23; 21,15.16.). Sin embargo, la palabra ἀγαπητός, *agapetós,* tiene una carga de situación estática que, al parecer, ha sido evitada por nuestro hagiógrafo para descatar así que Jesucristo, más que el Amado, es quien de contínuo es amado. Se acentúa así la actualidad siempre palpitante del amor a Jesús [742].

Podemos señalar otras diferencias entre los Sinópticos y el IV Evangelio. Diferencias que nunca son contradictorias sino complementarias, no excluyentes sino enriquecedoras de la doctrina ya expuestas por los tres primeros evangelistas. En efecto, los Sinópticos, y con ellos San Pablo, hablan del amor al prójimo, que alcanza incluso a los enemigos (cfr. Mt 5,43; 19,19.22.36; Mc 12,31; Lc 10,27; Rm 5,14; 13,9; St 2,8; etc.). En cambio, San Juan nunca habla de amor al prójimo, sino del amor de los dicípulos entre sí (cfr. Jn 13,34-35; 15,12.17; 1 Jn 3,11.23; 4,11-12), o del amor a los hermanos (cfr. 1 Jn 2,10; 3,10.14; 4,20-21; 5,1). Además de esta diferencia, nunca en los Sinópticos, o en San Pablo, aparece que el mandamiento del amor mútuo sea el el mandamiento de Jesucristo. Aunque, por supuesto, el Señor habla de que hay que amar a los demás como a uno mismo, incluso a los que son pecadores o enemigos nuestros (cfr. Mt 5,43 y par.).

En esto, precisamente, se diferencia la doctrina de Cristo de la que se enseña, en este punto, en el Antiguo Testamento. En efecto, allí se habla de amar al prójimo, pero entendiendo por prójimo al que pertenece al pueblo de Israel, al que es de la misma raza (cfr. Lv 19,18). Respecto a los extranjeros, a lo más que se llega es a respetar y ayudar a aquellos forasteros que vivían en el país del pueblo elegido (cfr. Lv 19,33ss.). Sin embargo, en el Antiguo Testamento jamás se habla del amor a los pecadores o a los enemigos. Al contrario, como advierte el Señor, se dijo entre los antiguos «amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo»(Mt 5,43; cfr. Si 12,4-7; 36,6.9). En cambio, Jesús estima que el prójimo es todo aquel que está necesitado, sea un pecador o incluso un enemigo. Así se da a entender claramente en la parábola del Buen Samaritano (cfr. Lc 10,30-37). Y respecto al amor a los enemigos, lo considera como un distintivo de sus discípulos, pues si se favorece sólo a quien nos favorece, qué diferencia habrá entre un discípulo suyo y otro que no lo es (cfr. Mt 5,46-47 y par.). Por tanto, la doctrina sobre el amor, tal como está en los Sinópticos, es algo

---

[741] Cfr. M.Guerra Gómez, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p.151.

[742] Cfr. C.J.Pinto de Oliveira, o.c., p.99ss.

original y propio de la doctrina evangélica y un nuevo mandato de Cristo, aunque no se diga expresamente. Y esto es lo que añade San Juan al recordar que Cristo habló del mandamiento nuevo (cfr. Jn 13,34; 15,12.17; 1 Jn 2,8).

Aparte de esa concepción más amplia que el Nuevo Testamento tiene del prójimo, en comparación con el Antiguo, cabe señalar que tampoco en los libros veterotestamentarios se relaciona nunca el amor a Dios con el amor al prójimo [743]. Sólo en algunos apócrifos tardíos aparece esa relación [744]. También en los escritos de Qumrán se habla del amor a Dios como fuente de donde deriva el amor a los demás miembros de la comunidad esenia [745]. Sin embargo, ese amor sólo abarca a los hermanos de secta, no a los de fuera, ya que Dios ama a sus elegidos, los esenios, pero no a los demás. Como vemos las diferencias entre esta concepción y la del Evangelio son mayores que las posibles semejanzas. Lo cual nos permite insistir en la originalidad del mensaje cristiano.

c. El amor de Dios

Como los Sinópticos, San Juan habla del amor a Dios, al que considera el amor ideal y sin el cual no se concibe ningún amor verdadero [746]. No obstante, no habla del amor a Dios de la misma manera que los otros evangelistas. Así, a pesar de ser, junto con el Deuteronomio, el libro inspirado que más trata del amor [747], nunca cita el pasaje deuteronómico que habla de amar al Señor con todas las fuerzas del corazón y de la mente (cfr. Mt 22,37; Dt 6,5), y que constituye la oración más importante de Israel, la שמע, *Shemá* que todo judío piadoso se sabe de memoria a fuerza de repetirla [748].

Ocurre, además, que en el IV Evangelio no hay ninguna referencia directa al amor de Dios. Sólo se usa esa expresión (ἀγάπη τοῦ θεοῦ, *agápe thoû Theoû*) cuando Jesús acusa a los judíos que no tienen ese «amor a Dios» (cfr. Jn 5,42). Como, junto a este dato, San Juan habla mucho del

---

743 Cfr. J.Coppens, *Amour de Dieu et du prochain*, «Ephemerides Theological Lovanienses», 40(1964)283-284.

744 Cfr. *El testamento de los Doce Patriarcas*, en el de Dan, V,3.; en el de Isacar V,2 y VII,6.

745 Cfr. 1QS, I,9.

746 Cfr. N.Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, París 1965, p.226.

747 Cfr. J.Coppens, o.c., p.297; N.Lazure, o.c., p.227.

748 También hoy los judíos observantes tratan de cumplir al pie de la letra dicho pasaje tomado de Dt 6,4ss. Para ello lo copian y lo meten en unas cajitas, llamadas *mezuza*, que colocan en los dinteles de las puertas a la altura de los ojos para verlas y tocarlas al entrear y salir, o se las atan en la frente y el brazo izquierdo para tener esas palabras delante de los ojos y cerca del corazón, mientras que oran balanceando el cuerpo.

amor fraterno, hay quien ha querido ver en ello una justificación para las teorías horizontalistas actuales [749], que reducen todo al amor entre los hombres, prescindiendo de Dios. Ello no es admisible. Ante todo porque se habla con frecuencia del amor a Cristo (cfr. Jn 8,42; 14,15; 21,15-16), y en El se concentra la respuesta amorosa del hombre. Podemos decir que es a través de Cristo como el hombre ama a Dios. Así, pues, como todo el que ve a Cristo ve al Padre, de la misma forma todo el que le ama a El, ama también al Padre [750].

Al tratar del amor a Cristo, en lugar de hablar del amor a Dios, se está insinuando de alguna forma la condición divina de Jesucristo. De hecho, este amor tienen las mismas características que el amor a Dios en el Antiguo Testamento, que conlleva el cumplimiento de sus palabras y mandamientos [751]. De esa forma Cristo ocupa en cierto modo el lugar del Padre y, por eso, es a Cristo a quien han de amar los discípulos, pues en definitiva es en Cristo donde amamos a Dios y donde el amor fraterno tiene su fundamento ontológico. Así todo acto de amor no puede ser otra cosa que fruto y expansión del amor de Cristo [752].

En la primera carta de San Juan, a diferencia del IV Evangelio, se trata largamente del amor a Dios [753], con la particularidad que, lo mismo que en la Antigua Alianza, se insiste en la necesidad de poner en práctica las enseñanzas recibidas, en la importancia cumplir los mandamientos, pues como enseña el sabio de Israel «el amor es la observancia de sus leyes» (Sb 6,18). Es una doctrina que repetirá una y otra vez San Juan (cfr. 1 Jn 2,5; 4,21; 2 Jn 4.6). Es cierto que, en ocasiones, al hablar el texto del amor de Dios, no se sabe con certeza si se trata del amor que Dios nos tiene (genitivo subjetivo), o del que nosotros hemos de tenerle a El (genitivo objetivo) [754]. La interpretación, en general, hay que hacerla según el contexto (Jn 5,42; 15,10; 1 Jn 2,5.15; 3,17; 4,9.12; 5,3). No obstante hoy, en contra de lo que se venía diciendo, se considera que se trata del amor que Dios nos tiene, ese amor que procede de Dios y el Espíritu Santo infunde en los creyentes (Rm 5,5) [755]. De todas formas hay que decir que el pen-

---

[749] Cfr. I.De la Potterie, *L'amore per Dio-Padre fonte del' amore per i figli di Dio (1 Gv 5,1-12)*, «Parola, spiritu e vita», 11(1985)196.

[750] Cfr. J.M.Casabó, *La teología moral en San Juan*, Madrid 1970, p.382.

[751] Cfr. J.Coppens, o.c., p.287.289.

[752] Cfr. S.Cipriani, *Dio è Amore. La dottrina della carità in San Giovanni*, «La Scuola Cattolica», 94(1966)221.

[753] Cfr. J.Coppens, o.c., p.287.

[754] Cfr. R.Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Barcelona 1991, t.II, p.199.

[755] Cfr. R.Schnackenburg, o.c., p.199.

samiento joánico es más complejo y rico, imposible de encasquillar en una alternativa de objetivo o subjetivo. Se trata, en definitiva, de un amor diverso, ni objetivo ni subjetivo sino «complexivo» [756], una realidad trascendente que procede de Dios y que en lo más intimo del ser humano prende un fuego vivo, que impulsa al hombre a amar a Dios sobre cuanto existe y a amar cuanto existe por amor a Dios.

Por tanto, el amor que Jesús nos enseña proviene de Dios y a Dios se endereza. Por ello se da una primacía cronológica y ontológica del amor de Dios, pues todo el que ama ha sido antes amado por Dios [757], y del amor de Dios recibe la capacidad de amar. Sin embargo, sólo se puede conocer la existencia del amor cristiano cuando ese amor se manifiesta. Es decir, por el amor que el hombre muestra hacia su semejante, por eso precisamente conocemos que en él hay amor de Dios. De ahí que se pueda hablar de un primacía práctica del amor a los hermanos sobre el amor a Dios [758].

Es cierto que, en el orden natural, se puede dar un amor al hombre, sin tener en cuenta el amor de Dios. Pero en ese caso, cuya nobleza no desconocemos, se trata de una amistad (φιλαδελφία, *philadelphía*), pero no del amor cristiano (ἀγάπη, *agápe*). La amistad, como apuntaba Platón, exige una correspondencia pues «donde no hay reciprocidad no hay amistad» [759]. Cicerón, por su parte, estima que para que haya verdadera amistad es preciso que haya paridad de sentimientos: «La amistad no es sino la coincidencia, junto con la benevolencia y el afecto, en todo lo divino y lo humano» [760]. Esas condiciones o características no son necesarias en el amor cristiano. Este, a semejanza del amor de Dios en que se funda, sabe amar sin ser correspondido y querer sinceramente a quien no piensa ni siente igual que uno mismo. El cristiano, por otra parte se adelanta siempre, movido por una exquisita sensibilidad frente a las necesidades ajenas. En la caridad, lo que cuenta es la fuerza interior de una generosidad que impulsa a la donación y a la entrega.

No se puede olvidar que el amor cristiano tiene un origen divino. Por ello no es admisible reducir el amor de Dios al amor del hombre, aunque éste derive de aquel. Así lo venía a proponer Robinson al sostener que sólo

---

756 J.M.Casabó, *La teología moral en San Juan*, Madrid 1970, p.247.

757 Cfr. C.Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, París 1958, t.III, p.280.

758 Cfr. P.Delhaye-M.Huftier, *L'amour de Dieu et l'amour de l'homme*, «Sprit et Vie», 82(1972)232.

759 Platón, *Lysis*, 212d.

760 «Est enim amicitiam nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio» *De amicitia*, VI,20.

en el hombre se puede amar a Dios. Eso equivaldria a reducir la moral cristiana a una simple ética [761]. Tampoco la postura de W.Grossouw es clara en este punto, pues parece que, según él, pueda existir el ἀγάπη, *agápe* sin referencia a Cristo ni elemento alguno claramente religioso e interior. Eso sería, según De la Potterie, «una concepción profana y reduccionista del amor» [762].

d. La caridad y la filantropía

Es preciso insistir en la diferencia entre el ἀγάπη, *agápe*, cristiano y la filantropía [763], en la que predomina el sentimiento meramente afectivo. Ello, sin embargo, no quiere decir que el amor cristiano, o caridad, venga ser una realidad aséptica y fría, una actuación benefactora pero exenta de calor humano, aunque tenga menos acentuada la faceta emocional [764]. No se puede concebir una caridad sin cariño. En realidad, la diferencia entre ambas actitudes está en que la filantropía es un sentimiento meramente humano, mientras que la caridad además de ser profundamente humana es también una realidad divina. El fundamento ontológico de ese amor es divino. Es decir, la única fuente del ἀγάπη, *agápe* está en Dios mismo [765], pues Dios es amor y el que ama ha nacido de El (cfr. 1 Jn 4,7-8). Dios es la causa eficiente de la caridad, pero no como una causa distante sino cercana [766]. Unido al hombre, el Señor le regenera y en él establece su morada. En efecto, el que permanece en la caridad, permanece en Dios y Dios en él (cfr. 1 Jn 4,16; Jn 14,23).

Por tanto, es el Señor quien otorga al hombre el don del amor cristiano al engendrarlo a una vida nueva [767], o lo que es lo mismo, la caridad es una virtud infudida en el alma por la fuerza que viene de los alto [768]. Cuando el hombre es constituido en hijo de Dios por el Bautismo, recibe en su alma esa virtud teologal que es la caridad, participando de ese modo de la esencia misma de Dios y quedando en condiciones de amar como Dios

---

761 Cfr. I.De la Potterie, *L'amore per Dio-Padre fonte dell'amore per i figli di Dio*, «Parola, Spiritu e Vita», 11(1985) 197-199.
762 O.c., p.199.
763 Cfr. E.Ruiz Andreu, *Agape y caridad*, «Manresa», 42 (1970)128.
764 Cfr. L.Moraldi-S.Lyonnet, *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1962, t.IV, p.371.
765 Cfr. V.M.Capdevila, *La caritat de Sant Joan*, «Estudios Franciscanos», 78(1977)414.
766 Cfr. A.Sustar, *De caritate apud Sanctum Joannem*, «Verbum Domini», 28(1950)258.
767 Cfr. R.Ruiz Andreu, o.c., p.128.
768 E.Staufer, en G.Kittel-G.Friedrich, *Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965, t.I, c.140.

ama [769]. Por eso el amor cristiano, además de ser un mandato, es un don que transforma. Señala Spicq que, al decir S.Juan que el hombre «ha nacido de Dios» (1 Jn 5,1), expresa una forma nueva de ser el hombre, algo que permanece en él de modo estable. Así se recalca con el participio perfecto pasivo, «nacido» (γεγεννημένον, *gegenneménon*) utilizado en el mismo pasaje joanneo (cfr. 1 Jn 5,4).

Con ello se indica, en cierto modo al menos, que se trata de una relación siempre en acto, que diferencia la filiación divina de la humana. En esta el hombre, una vez nacido, va adquiriendo una autonomía cada vez mayor, hasta hacerse independiente del todo. En cambio, en la filiación divina, el hombre sigue dependiendo de Dios, es de contínuo un «nacido de Dios» [770]. Eso es, en definitiva, lo que le impulsa de modo permanente a querer a los demás.

Por ello, como observa N.Lazure [771], en San Juan se da una estrecha relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo (cfr. 5,2 Jn 4,20; 2,4). Se trata de un único amor que viene de lo Alto. Es esa participación del amor divino la que nos lleva a querer, ya sea a Dios, ya sea al prójimo. Como Dios es amor y todo amor procede en último término de Dios, en el caso del amor meramente humano podemos decir que, para que un amor sea digno de ese nombre, ha de reflejar en cierta manera el amor de Dios [772]. En efecto, cuando Juan nos dice que «la caridad procede de Dios y todo el que ama es nacido de Dios» (1 Jn 4,7), nos enseña que no hay verdadero amor por parte del hombre, si en él no está el amor de Dios, quien de una forma o de otra actúa en el interior del hombre cuando éste hace un acto de amor [773].

En el caso del amor cristiano, ese amor de Dios está presente de forma más operante y manifiesta. Por esa razón nos ha dado Cristo a conocer al Padre, para que el amor con que el Padre ama al Hijo esté en nosotros (cfr. Jn 17,26). Al recordarlo, lleno de asombro permanente, exclama S.Juan: «Mirad qué grande amor nos ha dado (ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν, *potapèn agápen dédoken*) el Padre...» [774]. Ese «nos ha dado» corresponde a la

---

769 Cfr. A.Penna, *Amore nella Bibbia*, Brescia 1971, p.100.

770 Cfr. C.Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, París 1959, t.III, p.304.

771 Cfr. N.Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, París 1965, p.241.

772 Cfr. N.Lazure, o.c., p.248.

773 Cfr. J.M.Casabó, *La teología moral en San Juan*, Madrid 1970, p.248.

774 1 Jn 3,1. El término ποταπήν, *potapèn* es usado también en Mc 13,1, cuando las grandes piedras de la construcción del Templo llaman la atención de los apóstoles. Expresa, pues, el asombro de quien se maravilla ante una realidad extraordinaria, en nuestro caso la filiación divina.

libre decisión tomada por Dios en la eternidad, que dura siempre [775]. De esa forma, dice Casabó, «el amor aparece como objeto de la acción donante de Dios y, por consiguiente, como una realidad que los cristianos reciben» [776]. Así, pues, el amor cristiano es la fuerza divina que desciende hasta el mundo para salvarlo, la energía primordial de la vida, un modo de ser, la realización más grandiosa de Dios en este mundo. Por eso el amor cristiano comprende en sí todos los demás mandamientos, y Juan lo repite de contínuo a sus lectores, con una monotonía grandiosamente significativa [777].

El amor brota de Dios como de su fuente [778] pues en El está su plenitud [779], y al descender hasta el hombre lo transforma, no sólo en el plano moral, sino también en el ontológico [780], como se deduce del nuevo nacimiento que Jesús anuncia a Nicodemo (cfr. Jn 3,5). San León Magno lo explica así: «Al amarnos, Dios repara en nosotros su imagen y, para encontrar en nosotros la forma de su bondad, nos concede el poder de realizar lo que ha de realizarse, es decir enciende las luces de nuestras mentes y nos inflama con el fuego de su caridad, para que le amemos no sólo a El, sino también a todo cuanto El ama» [781] En la misma línea enseña Sto. Tomás de Aquino que la esencia divina es caridad. Por tanto la caridad con la que formalmente amamos al prójimo es «cierta participación de la divina caridad» [782]

Ese amor es infundido en el corazón del hombre, bajo la acción del Espíritu Santo dirá San Pablo [783], que impulsa al hombre a corresponder amando a su vez a Dios. De esa forma se establece una corriente de amor, que llega y retorna [784]. Para Juan es por medio de Cristo como se realiza ese ciclo, desde el momento mismo de su Encarnación [785]. Y, así, a través

---

775 Cfr. C.Spicq, o.c., p.130.

776 Cfr. J.M.Casabó, o.c., p.249.

777 Cfr. E.Staufer, o.c., c.141.

778 Cfr. J.Coppens, *Amour de Dieu et du prochain*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 40(1964)290.

779 V.M.Capdevila, o.c., p.414. *La caritat de Sant Joan,* «Estudios Franciscanos», 78(1977)414.

780 Cfr. S.Cipriani, *Dio è Amore. La dottrina della caritá in San Giovanni,* «La Scuola Cattolica», 94(1966)223.

781 *In Joh 4,19 Sermo* 12,1. PL, 54,169.

782 *Summa Theologica*, 2-2, 23, 2 ad l.

783 Cfr. Rm 5,5. La liturgia recoge bellamente esta doctrina al decir, antes de recitar el Padrenuestro: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones con el Espíritu Santo que se nos ha dado...» (*Misal Romano*, Madrid 1989, p.546).

784 Cfr. J.Coppens, *Amour de Dieu et de prochain*, «Ephemerides Théologicae Lovanienses», 40(1964)296.

785 Cfr. J.G.Trapiello, *El amor en los escritos de San Juan*, «Verdad y Vida», 21(1963)268.

del tiempo el ciclo se amplia y mantiene, se va ralizando la Redención. Por eso San Juan insiste en su exhortación: «Queridísimos, que nos amemos mutuamente... porque Dios es amor» (1 Jn 4,7-8).

e. Dios es amor

Palabras que estremecen y turban, incluso que atemorizan. Palabras que también llenan de esperanza y de gozo íntimo. Por si fuera poco decirlo una vez, se dice dos veces: «ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, *ho Theòs agápe estín*» (cfr. 1 Jn 4,8.16). En el Antiguo Testamento se habla con mucha frecuencia y emoción del amor de Yahwéh [786], hasta llegar a decir que Yahwéh es un Dios ardiente y celoso (cfr. Dt 4,24). Consciente de ese amor, el autor sagrado se pregunta si ha existido algún pueblo que haya tenido tan cerca de sí a Dios (cfr. Dt 4,7). No, nunca Dios se aproximó tanto a los hombres. Pero aquella cercanía no era más que el anuncio de una realidad que sólo con Cristo se realiza plenamente. Es entonces cuando la Revelación llega a su culmen y Juan pueda pronunciar esas audaces palabras, sólo posibles en un hombre impulsado interiormente por la fuerza y la luz del Espíritu.

Son palabras que nos recuerdan otras dos formulaciones joanneas: «Dios es espíritu» (Jn 4,24) y «Dios es luz» (1 Jn 1,5). Son expresiones relativas a la esencia divina que no pueden disociarse pues se complementan admirablemente. Estima Feuillet [787] que en estas palabras de S.Juan subyace una respuesta a aquellos gnósticos que presumían de conocer a Dios y saber mucho acerca de El. Reconocían que Dios es espíritu y es luz, un ser inmaterial que nos ilumina el camino a seguir. Pero los gnósticos había perdido de vista que «Dios es amor». Y, sin embargo, de esas tres verdades, la última es la principal. La primera, «Dios es espíritu», es una expresión más negativa que positiva, en cuanto nos dice que Dios no es material. La otra fórmula, «Dios es luz», expresa bien la santidad divina, pero al mismo tiempo puede presentar a Dios como demasiado lejano e inaccesible. En cambio, la tercera declaración, «Dios es amor», permite conocerlo mejor y presentarlo próximo, a nuestro alcance.

---

[786] Podemos decir que todas las facetas del amor humano son asumidas por el lenguaje bíblico para expresar el inmenso amor de Dios, desde la maternidad hasta el amor conyugal, desde la paternidad hasta el amor por la tierra o por el propio rebaño, el mismo instinto amoroso de los animales con sus cachorros o polluelos son usados como imágenes del amor divino. Basta pensar en el libro de Oseas o en el Cantar de los Cantares.

[787] Cfr. R.Feuillet, *Dieu est amour, (1 Jn 4,16)*, «Esprit et Vie», 81(1971)547.

El separatismo de las sectas gnósticas, despreocupadas de la humanidad pecadora y por cuantos no formaban parte de su grupo, queda superado al decir que «Dios es amor». Jesucristo ha enseñado a sus discípulos que ha venido a salvar a todos los hombres, a quienes hay que amar a ejemplo de Dios mismo. Esta es la característica de la religión verdadera, en la que la grandeza excelsa de la trascendencia divina se combina con la cercanía de Dios. Así, pues, en la declaración de que «Dios es amor» tenemos la última palabra de la Revelación [788], una feliz síntesis que no muestra a Dios no como un ser abstracto e impersonal, sino como alguien caracterizado por su inmenso amor. De hecho, esa frase es el resultado de una experiencia del amor infinito de Dios, manifestado a lo largo de toda la Historia de la Salvación [789], en especial a través de Jesucristo.

Por ello, esa frase no es una definición. Entre otras razones, porque Dios no se puede definir ya que su naturaleza divina excede de forma infinita a la capacidad expresiva del lenguaje humano [790]. Con dicha frase nuestro hagiógrafo sólo intenta subrayar uno de los aspectos más sorprendentes y entrañables de la vida de Dios [791], poner de relieve la más atrayente epifanía del Señor [792] al decir, no que el amor es algo de Dios, sino que es Dios mismo [793]. Por ello, no puede entenderse el ἀγάπη, *agápe* si no se entiende su dimensión trascendente. Al contrario que el ἔρος, *éros*, que implica deseo, indigencia, Dios es en Sí mismo, desde toda la eternidad, pura comunicación y entrega de Sí y un don [794]. En definitiva, el amor en Dios corresponde a la medida de su naturaleza , pues como dice el sabio de Israel dirigiéndose al Señor: «Como es tu grandeza, tal es tu misericordia» (Si 2,18).

Ante este misterio, una vez aceptado, la única reacción del hombre es el anonadamiento, la fe rendida que acepta esa verdad, revelada más con hechos que con palabras. Entonces se hace posible el amor a Dios, en justa correspondencia: el hombre, al saberse y sentirse amado, no puede hacer otra cosa que corresponder amando, pues amor con amor se paga. Es imposible creer en el amor de Dios y no sentirse atraído de modo irresistible.

---

788 Cfr. R.Feuillet, o.c., p.537.

789 Cfr. C.Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, París 1959, t.III, p.274s.

790 Cfr. C.Spicq, o.c., p.238. K. Limburg, *Dios es amor (1 Jn 4, 8.16)*, en Varios, *Dios y el hombre,* Pamplona 1985, p.454.

791 Cfr. A.Penna, *Amore nella Bibbia*, Brescia 1971, p.102.

792 J.M.Casabó, o.c., p.64.

793 Cfr. S.Cipriani, o.c., p.214.

794 Cfr. C.Spicq, o.c., p.277.

De esa forma la plenitud de la fe se realiza en un amor vivo y operante [795], se practica, se pone en acción [796]. Así, mediante la fe, se llega a la caridad perfecta, a la unidad que, como dice S.Agustín, supera toda división [797].

Por tanto, quien cree en el amor de Dios corresponde a ese amor con amor. La fe sincera implica el amor, pues no se puede conocer a Dios y no amarlo, conocer el Bien y no desearlo, descubrir la Verdad y no acatarla, contemplar la Belleza y no admirarla. Esa fe que nos lleva al amor, nos hace participar en la naturaleza divina. Y al tener en nosotros el ἀγάπη, *agápe* de Dios le amamos a El, y también a los que son sus creaturas, a todos los hombres. Esa es una característica esencial del ἀγάπη, *agápe*. Es una fuerza interior y única que se manifiesta en esa doble faceta del amor. En caso contrario no sería ἀγάπη, *agápe* o amor cristiano. Esta es la doctrina que se deriva de la enseñanza joánica: En esto hemos conocido el Amor, en que Cristo ha dado su vida por nosotros, y también nosotros debemos darla por nuestros hermanos (cfr. 1 Jn 3,16). Si nos amamos, somos fieles al dinamismo de la vida divina depositada en nosotros, nos parecemos a Aquel que nos ha engendrado. En dos momentos al menos habla Juan de la oposición entre los hijos de Dios y los del diablo, diciendo que la prueba manifiesta que los distingue y diferencia es el amor (cfr. Jn 8,44; 1 Jn 3,8).

Hay algunos pasajes en los que se habla del amor de Dios sin referencia al amor a los hombres (por ej. cfr. Jn 5,42; 8,42; 14,28; 16,27; 1 Jn 2,15; 21,15-17). Pero son muchos más los textos que nos presentan el amor a Dios ligado al amor a los hermanos (por ej. Jn 14,15.21; 1 Jn 3,17; 4,20-21; 5,1-2; etc.). Estos pasajes nos muestran no sólo que son dos amores inseparables, sino que hay una identidad entre ellos. Pretender amar a Dios sin amar al hermano es una ilusión engañosa (cfr. 1 Jn 4,21). El amor a Dios y el amor al prójimo existen o desaparecen juntos. El don total de sí mismo por los demás es una exigencia esencial de la participación del cristiano en la vida de Dios [798]. Hay tal relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo, que uno avala al otro. Es lo que de contínuo enseña la primera epístola de Juan. No puede haber amor a Dios si no lo hay al prójimo: «En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios: si amamos

---

795 Cfr. I.De la Potterie, *L'amore per Dio-Padre fonte dell'amore per i figli di Dio*, «Parola, Spiritu e Vita», 11(1985) 203.

796 Cfr. R.Obermüller, *La nueva realidad del amor cristiano. El nuevo mandamiento en Juan*, «Revista Bíblica», 30(1970)325.

797 Cfr. *Tract. in Joan.Evang.*, 90,2. PL 35,1859.

798 Cfr. P.Delhaye-M.Huftier, *L'amour de Dieu et l'amour de l'homme*, «Sprit et Vie», 82(1972)232.

a Dios y cumplimos sus mandamientos» (1 Jn 5,2). Así, pues, no hay comunión con Dios sin amor fraterno [799]. Dios nos manifiesta su amor enviando a su Hijo, «para que vivamos por él» (1 Jn 4,9). Es decir, «para que vivamos de su misma vida, una vida de amor» [800].

Por tanto, si hay amor al hermano es fácil la intimidad del hombre con Dios, pues «quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4,16). De ahí que el amor de Dios no sólo envuelve al hombre, sino que permanece en él [801]. En efecto, San Juan habla de que nos ha sido dado el amor de Dios (cfr. 1 Jn 3,1), que permanece en nosotros (cfr. 1 Jn 4,9.16). Asegura, además, que quien tiene dicho amor ha nacido de Dios (cfr. 1 Jn 3,18; 4,7).

Si tenemos en cuenta el concepto unitario del amor que San Juan nos presenta, así como su naturaleza divina inserta en lo más profundo del hombre redimido, entenderemos mejor que el Señor hable de un mandamiento nuevo. En efecto, nunca hasta Jesucristo el amor de Dios alcanzó esa cercanía e intimidad con la criatura, ni tuvo unas cotas de exigencias tan grandes, ya que ese mandato ordena amar como Cristo nos amó.

f. 'Εντολή, entolé, un mandato peculiar

Ese mandato viene llamado con el vocablo griego ἐντολή, *entolé*, término normativo por excelencia en los escritos joanneos [802]. Es cierto que en una ocasión el precepto de la caridad se expresa con el vocablo ἀγγελία, *aggelía* (cfr. 1 Jn 3,11), o con, ἐντέλλομαι, *entéllomai* (cfr. Jn 15,17) y dos veces con ἀφείλω, *opheílo* (cfr. 1 Jn 3,16; 4,11). Sin embargo, el término habitual que se usa es ἐντολη, *entolé*, en singular [803]. De hecho, cuando Juan habla del precepto o del mandato se refiere siempre a la caridad. Sólo en un texto parece darse una excepción [804], que en último término vendría a confirmar la regla.

Este precepto implica, ciertamente, una obligación, aunque no se trate en modo alguno de una imposición. Así lo confirma el uso del verbo ἐντέλλομαι, *entéllomai* y sus derivados al hablar del mandato nuevo, en

---

799 Cfr. A.Feuillet, o.c., p.539.

800 J.Luzárraga, *la vida eterna en los escritos de Juan*, «Communio», 13(1991)130.

801 Cfr. L.Moraldi-S.Lyonnet, *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1962, t.IV, p.371.

802 Aparece once veces en el IV Evangelio, catorce en la 1 Jn y cuatro en la 2 Jn. De ordinario tiene sentido teológico.Cfr. J.M.Casabó, *La teología moral en San Juan*, Madrid 1970, p.331.

803 Cfr. A.Sustar, *De caritate apud Sanctum Joannem*, «Verbum Domini», 28(1950)321.

804 Cfr. A.Sustar, o.c., p.322.

lugar de utilizar el verbo κελεύω, *kaleuo*. Este tiene un matiz más autoritario e impositivo que el otro, en el que se da un carácter más amical, sugiriendo más que mandando. El verbo κελεύω, *kaleuo* es apropiado para dar una orden a un esclavo. El verbo ἐντέλλομαι, *entéllomai*, en cambio, sirve más bien para expresar una indicación hecha por un amigo a otro [805].

Con respecto al término ἐντολή, *entolé* es importante recordar que en los LXX se ha usado de modo preferente para referirse a los mandamientos de la Ley de Dios, pues conlleva una implicaciones teológicas que permiten un amplio espectro de sentidos. Así además de mandamiento o precepto, puede significar encargo o tarea, e incluso enseñanza [806]. Por ello, como observa Casabó [807], no se usa el vocablo νόμος, *nómos*, ley. Se insinúa así que no se trata de una imposición, sino del querer divino, un proyecto divino que se revela para indicar un camino que recorrer, una misión que llevar a cabo [808]. Es una llamada a la libertad del hombre para invitarle a secundar la voluntad salvífica de Dios [809]. Hay que tener en cuenta, además, que ἐντολή, *entolé* es un don que conlleva no sólo una indicación sino también la fuerza interior para realizarla [810].

El término ἐντολή, *entolé* puede ser sinónimo de λόγος, *lógos*: «Este mandamiento (ἐντολήν, *entolén*) antiguo es la palabra (λόγος, *lógos*) que oísteis» (1 Jn 2,7b). En definitiva, el amor antes de ser un mandamiento es la revelación de los lazos que unen al Padre con el Hijo, y al Hijo con nosotros [811]. Ello equivale a decir que el mandato de Cristo es una manera de indicarnos cómo llevar a buen término nuestra vida, haciendo lo que más nos conviene. En realidad, lo que Dios quiere es nuestro bien supremo y, para ayudarnos a conseguirlo, nos da un mandato que, más que una ley, es la revelación de la ruta cierta que hemos de recorrer. La enunciación en singular facilita su realización, pues no se trata de tener en cuenta muchas normas sino de cumplir una sola. Al mismo tiempo la claridad y concisión

805 Cfr. J.M .Casabó, o.c., p.373.

806 Cfr. D.Muñoz León, *La novedad del mandamiento del amor en los escritos de San Juan. Intentos modernos de solución*, en Varios, *XXIX Semana Bíblica Española*, Madrid 1971, p.223.

807 Cfr. J.M.Casabó; o.c., p.374.

808 Cfr. B.Maggioni, *Amatevi come io vi ho amato*, «Parola, spiritu e vita», 11(1985)159.

809 Cfr. C.J.Pinto de Oliveira, *Le verbe DIDONAI comme expression des rapports du Père et du Fils dans le IVe Evangile*, «Revue de Sciences Philosophiques et Religieuses», 49(1965)94.

810 Cfr. J.M.Casabó, o.c., p.332.

811 Cfr. B.Maggioni, o.c., p.159.

de su enunciado, su grandeza y belleza infunde deseo e ilusión, fuerza que impulsa la vida entera.

El precepto de amarnos mutuamente carece propiamente de la condición de una ley. Sobre todo porque, como ya señalamos, el amor no se puede imponer, nadie ama por obligación, coaccionado por una imposición externa a uno mismo [812]. El amor nace de una valoración, de una estima hacia algo, o mejor aún, hacia alguien. En el caso de la caridad la elección y aprecio se dirige a Dios mismo. Y al cumplir con su deseo de ser amado, ese sentimiento crece aún más. Entonces Dios nos ama y su amor alimenta el nuestro, nos sostiene en el deseo de agradarle, marca en el hombre un nuevo estilo de vida [813].

La espontaneidad que el amor implica no exime al hombre de una verdadera obligación, expresada en nuestro caso mediante un imperativo que implica un deber (ὀφιλεῖν, *ophileîn*) [814]. Para Juan el amor implica una exquisita obediencia, que nada tiene que ver con la sumisión servil de quien hace a la fuerza algo que se le impone desde fuera. Al contrario, esa obediencia es una exaltación de la libertad personal, de quien se niega a sí mismo para asumir gustosamente el querer de Dios. Y, sin embargo, insistimos en que hay una verdadera obligatoriedad, un verdadero mandato. No obstante, se trata de un imperativo formulado por Cristo cuando, en la Ultima Cena, les hace confidencias y les habla con un tono de confianza, rayano en la ternura [815], dando muestras de una profunda y sincera amistad. Sus palabras, aunque son un verdadero mandamiento, tienen el entrañable sabor del ruego de un amigo que se despide antes de morir.

Por si fuera poco, el Señor les dice que ese mandato es similar al mandato que El ha recibido de su Padre, el encargo de dar su vida por el rebaño, designándose también con el vocablo ἐντολή, *entolé* esa misión [816]. Mandato del Padre que entraña al mismo tiempo la energía para cumplirlo. Y eso mismo ocurre en el caso del mandato que Jesús confía a los suyos. Podríamos afirmar que lo mismo que les envía como el Padre le ha enviado a El, así les da un mandamiento semejante al recibido por El del Padre (cfr. Jn 20,21). En ambos caso se trata de una misión en comendada y que se ha de cumplir para la salvación del hombre. La misión de los hombres es, por tanto, semejante a la de Cristo, por no decir la misma misión de Cristo.

---

812 Cfr. J.O.Tuñí, *Amar como Jesús*, «Sal terrae»,70(1982) 724.

813 Cfr.A.Penna, *L'amore nella Bibbia*, Brescia 1972, p. 104.

814 Cfr. C.Spicq, o.c., p.171.

815 En los cc.13-17 se usa más que en cualquiera otra sección del IV Evangelio el verbo ἀγαπᾶν *agapân*. En efecto, en Jn 1-12 dicho verbo aparece siete veces y en Jn 18-21 cinco. En cambio son venticuatro veces las que aparece en Jn 13-17.

816 Cfr. Jn 10,17-18. C.Spicq, o.c., p.172.

Por ello, el amor mútuo es ciertamente cristológico pues es en Cristo donde tiene su medida sin medida: «Como yo os he amado, amaos también unos a otros» (Jn 13,34). Pero, al mismo tiempo, es un mandato eclesiológico ya que es mediante el amor mútuo como se realiza la unión entre aquellos que forman el Nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia de Cristo, que continúa su presencia benefactora por medio del amor que viven los suyos [817]. Se instaura así una nueva economía, nace la Iglesia, se implanta el Reino de Dios, se inicia la construcción de un mundo nuevo [818]. Eso sería suficiente para comprender por qué el mandamiento de Cristo es un mandamiento nuevo. Y, en definitiva, pensamos que todas las explicaciones propuestas convergen, de un modo o de otro, en la misma idea, como veremos a continuación.

g. Novedad del mandato de Cristo

Una primera interpretación la tenemos en S.Cirilo de Alejandría que dice: «Así, pues, la Ley ordena amar al prójimo como a uno mismo. Nuestro Señor Jesucristo, en cambio, nos ama más que a sí mismo... ¿Ves la novedad del amor hacia nosotros?...Por tanto, es inaudito y nuevo este modo de amar» [819]. Así, pues, el precepto no es nuevo en sí mismo sino en su realización, en Cristo primero y en los cristianos después. S.Agustín, por su parte, estima que es un mandamiento nuevo porque nos despoja de hombre viejo para revestirnos del hombre nuevo. En efecto, el que recibe y acepta este precepto, se encuentra renovado, no por cualquier clase de amor, sino por el amor que Dios infunde, ese que el Salvador distingue del cualquier otro tipo de amor al decir: como yo os he amado [820].

También es nuevo por su objeto. En eso se distingue del Antiguo Testamento. En aquellos tiempos se trataba de amar al amigo o al pariente, al compañero de religión o de país. Ahora, según el Nuevo Testamento, el amor no conoce fronteras ni límites. Se trata de amar al propio cuerpo, es decir, al único Cuerpo de Cristo que forman todos los cristianos. Por otra parte, según S.Juan, es a Dios mismo a quien uno ama cuando ama al hombre (cfr. 1 Jn 4,7-8).

817 Cfr. R.Obermüller, *La nueva realidad del amor cristiano. El nuevo mandamiento en Juan*, «Revista Bíblica», 30(1970)223.

818 Cfr. C.Spicq, o.c., p.172.

819 «Lex enim praecepit diligere fratrem sicut seipsum. Dominus autem noster Jesus Christus dilexit nos plus quam seipsum...Vides dilectionis erga nos novitatem?... Inauditus itaque novus est hujus dilectionis modus» (*In Jo.* PL 74,162-163).

820 Cfr. *Tract. in Joann. Evangel.*, 55,1. PL 35, 1808.

En el fondo, todos esos matices, no son otra cosa que aspectos de la misma realidad central que constituye toda la novedad del precepto: el nexo íntimo que une este mandamiento con nuestra adopción divina. El amor fraterno manifiesta nuestra condición de hijos de Dios [821]. Por esto Maggioni afirma que se trata más de una novedad cualitativa que cronológica, en cuanto que tiene una clara y profunda dimensión teológica, derivada de la vida de Dios en la que el cristiano participa [822]. Es un nuevo modo de amar que viene de arriba y que hace del hombre un nuevo ser, un hombre nuevo [823].

Entre las diferentes razones y argumentos que señala Spicq para explicar la novedad del mandamiento de Cristo indica, siguiendo a Sto. Tomás, la de que es el mandato de la Nueva Alianza, en contraposición con la Antigua [824]. Es aquí donde Muñoz León ve la novedad del mandamiento, que hay que relacionarlo con la Nueva Alianza. Parte del relato de la Cena según S.Lucas, que habla de καινή διαθήκη, *kainé diathéke* (cfr. Lc 22,20). Ello nos ayuda a entender el «mandamiento nuevo», máxime si tenemos en cuenta que la noción de Alianza es fundamental en el IV Evangelio [825]. Recuerda cómo Jeremías (cfr. Jr 31,33ss.), al hablar de la Nueva Alianza, alude a que con ella habrá en el corazón del hombre una nueva ley. Lo cual se explica muy bien, supuesto que la nueva ley es la del amor, que infundido en el interior del hombre le cambia el corazón, según anunció Ezequiel (cfr. Ez 36, 26).

Así la fórmula de San Juan es la síntesis y condensación de la doctrina de Cristo sobre el principio que ha de regir las relaciones de los hombres entre sí. Al llamarle nuevo le contrapone a la ley natural y a la ley antigua. Pero, como dijimos, no se trata sólo de una novedad por razones cronológicas, sino por razones cualitativas. Es decir, se trata la ley de la Nueva Alianza que con Cristo se instaura. Como observa N.Lazure el amor inculcado por Cristo tiene clara relación con la Alianza, es un amor-alianza, dentro de la línea señalada por el Deuteronomio, que con el IV Evange-

---

821 Cfr. P.Delhaye-M.Huftier, *L'amour de Dieu et l'amour de l'homme*, «Sprit et Vie», 82(1972)235.

822 Cfr. B.Maggioni, *Amatevi come io vi ho amato*, «Parola, spiritu e vita», 11(1985)160.

823 Cfr. J.M.Casabó, *La teología mral en San Juan*, Madrid 1970, p.378 y 250.

824 Cfr. C.Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, París 1959, t.III, p.178.

825 Cfr. D.Muñoz León, *La novedad del mandamiento del amor en los escritos de S.Juan. Intentos modernos de solución*, en Varios, *XXIX Semana Bíblica Española*, Madrid 1971, p.225.

lio establece una conexión estrecha entre el amor y el cumplimiento fiel de los mandamientos, como criterio de un ἀγάπη, *agápe* auténtico [826]. No obstante, en el caso del IV Evangelio estamos ante una realidad esencialmente nueva: el signo, la causa y el fruto de un mundo nuevo que la venida de Jesucristo ha inaugurado. Ha llegado la gran revolución, la del amor divino que sólo los cristianos pueden vivir [827]. Algo así dice también Sto. Tomás cuando señala que la primera razón de la novedad está en la innovación que ese mandamiento supone. Habla también que esa novedad se deriva de la causa que lo produce, es decir, la acción del Espíritu Santo, según enseña S.Pablo (cfr. Rm 8,5). Por último considera que la novedad proviene del efecto que produce, la nueva economía derivada de la Nueva Alianza [828].

Esa nueva economía explica que entre en vigor una nueva ley. Pero, además, esa nueva situación entraña una nueva forma de cumplir dicha ley. Existe un nuevo modelo que imitar, Jesucristo nuestro Señor [829]. El mismo lo dice expresamente: «Como yo os he amado, amaos también unos a otros» (Jn 13,34). La misma recomendación la repite Cristo a los suyos en el mismo sermón de la Cena (cfr. Jn 15,12). En la primera carta esta enseñanza también está presente, aunque con otras palabras. En efecto, el hagiógrafo explica que si Cristo dio su vida por nosotros, «también nosotros debemos dar la nuestra por nuestros hermanos» (1 Jn 3,16). Podemos considerar que, al definirse Jesús a Sí mismo como el Camino, nos está invitando a caminar por donde El lo hizo (cfr. Jn 14,6). En la primera carta Juan lo enseña de forma clara: «El que dice que permanece en él, debe andar como él anduvo» (1 Jn 2,6).

Es cierto, como observa A.Penna, que la frase de Jesús «como yo os he amado» no puede interpretarse en el sentido de la misma medida o intensidad, pues nadie puede amar como Jesús ama. Se trata más bien de la semejanza en la naturaleza del amor con que Jesús ama, en la línea de una actitud analógica [830]. Es decir, con un amor que esté pronto a la entrega hasta el extremo. Es verdad que el modelo será siempre inasequible, pero el hombre ha de poner un empeño contínuo para acercarse cuanto pueda al ideal propuesto [831]. Ese acercamiento es parejo al proceso de identificación

[826] Cfr. N.Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, París 1965, p.226.
[827] Cfr. B.Maggioni, o.c., p.160.
[828] Cfr. C.Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, París 1959, t.III, p.179.
[829] Cfr. V.M.Capdevila, *La caritat de Sant Joan*, «Estudios Franciscanos», 78(1977)429.
[830] Cfr. C.Spicq, o.c., p.153.
[831] Cfr. A.Penna, *Amore nella Bibbia*, Brescia 1971, p.105.

con Cristo que ha de darse en el cristiano, mediante la acción de la gracia divina. Por eso puede decir San Juan que «como es él, así somos nosotros en el mundo» (1 Jn 4,17). Estamos ante la acción misteriosa del Espíritu Santo que realiza de modo paulatino la similitud entre el cristiano y Cristo [832].

El hombre, ayudado por Dios, ha de luchar por conseguir esa disposición interna de igualdad de sentimientos con el Señor, cuyos frutos serán en el mundo una gozosa realidad [833]. Es verdad que esa identificación, aunque sea siempre más o menos aproximada, no se alcanza en un día sino que es un proceso de toda la vida. A este respecto comenta San Agustín que si alguien tuviera tanta caridad como para morir por sus hermanos, su caridad sería perfecta. ¿Pero acaso un recién nacido tiene tal caridad? Para que sea perfecta, continúa el Obispo de Hipona, esa caridad ha de ser alimentada una vez nacida, y cuando esté bien nutrida ha de fortalecerse para llegar, más tarde, a la perfección [834].

Sin duda que se trata de una meta muy alta, inalcanzable con las solas fuerzas del hombre, pues aunque Cristo nos ama ciertamente como hombre, también lo hace como Dios. Así nos lo da a entender cuando afirma que nos ama lo mismo que el Padre le ama a El (cfr. Jn 15,9). Estamos, por tanto, ante una realidad trascendente que supera el mero sentimiento. Es un afecto humano pero con una dimensión claramente religiosa y divina [835].

h. Como yo os he amado

Al decir «como» yo os he amado, se usa el vocablo griego καθώς, *kathós*, más fuerte que su sinónimo ὥσπερ, *hósper* y más indicado para expresar identidad de naturaleza y analogía de acción. Por otra parte, ese «como» no es sólo comparativo, sino que es también causal [836]. En efecto, el ἀγάπη, *agápe* contiene en sí el impulso que, como a Jesús, nos mueve a querer según Dios. Por ello, además de un precepto que, como dijimos, es un don divino, pues amar como Cristo es hacerlo unido a El, como el sarmiento a la vid. Así la misma savia que corre por el tronco riega también las ramas, el mismo fuego que Cristo vino a traer a la tierra prende y arde

832 Cfr. C.Spiq, o.c., p.295.
833 Cfr. A.Sustar, o.c., p.336.
834 Cfr. San Agustín, *Tract. in 1 Jn.* 5,12. PL 35, 2018.
835 Cfr. C.Spicq, o.c., p.161.
836 Cfr. O.Dinechein, *Kathos: la similitude dans l'Evangile selon S.Jean*», «Recherches de Sciences Religieuses», 58(1970) 195-236.

en el corazón del cristiano [837]. Podemos añadir que ese «como» es una motivación más para mover al hombre. Como Cristo nos ha amado, justo es que nosotros cumplamos su deseo de que nos amemos mutuamente [838].

Tan importante es el cumplimiento de su mandato, que de ello depende la autenticidad del verdadero discípulo: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os tenéis amor entre vosotros» (Jn 13,35). También esta enseñanza es proclamada en el marco entrañable de la Cena. Más tarde, en la primera epístola se repite la misma doctrina, aunque con otras palabras: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos» (cfr. 1 Jn 3,14). Es ese amor vivo y operante, esa «eflorescencia gratuita hacia los demás hombres» [839], lo que avala la autenticidad del ἀγάπη, *agápe*.

En otro momento, después de recordar la entrega de Cristo a la muerte por salvarnos, leemos que «si Dios nos amó así (οὕτως, *hoútos*), también nosotros debemos amarnos» (1 Jn 4,11). Ese «así» habría que traducirlo quizás «de tal manera», puesto que se trata de una expresión cualitativa, referida a esa forma divina de amar que tiene Jesucristo, tan intensa e inaudita, tan profunda y desbordante. Sólo de ese modo la vida del cristiano es una epifanía de Cristo, sólo así tenemos una prueba irrefutable de la verdadera condición del cristiano [840], cuyo predicado esencial, el que le define, es el amor [841]. Se trata, no de una actuación más o menos frecuente, sino de una actitud permanente. Por eso la enunciación del mandato se hace con un tiempo verbal en presente, y al que lo observa se le designa con un participio con valor de sustantivo [842]. Así se indica que se trata de un nuevo modo de ser, caracterizado por el ἀγάπη, *agápe*, el signo singular y convincente del cristiano [843].

Esa conducta, decíamos, viene a ser la epifanía de Cristo, el reflejo de Dios. En efecto, es a través del amor cristiano como la luz divina se filtra en el mundo y el Dios invisible se hace «ver» [844]. Ese ἀγάπη, *agápe* es parte de la manifestación de la gloria (δόξα, *dóxa*). Por eso Jesús pide que sus discípulos vean la gloria que el Padre le ha dado al amarle desde «antes

---

837 Cfr. c.Spicq, o.c., p.190.

838 Cfr. C.Spicq, o.c., p.220.

839 J.M.Casabó, o.c., p.382.

840 Cfr. J.Coppens, *Amour de Dieu et du prochain*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 40(1964)287.

841 Cfr. C.Spicq, o.c., p.177.

842 Cfr. C.Spicq, o.c., p.256. Cita 1 Jn 3,21 y 24, versículos en los que tenemos τηροῦμεν, *teroûmen* y ὁ τηρῶν, *ho terôn*.

843 Cfr. J.M.Casabó, o.c., p.270.

844 Cfr. C.Spicq, o.c., p.382ss.

de la creación del mundo» (Jn 17,24). Por su parte, Cristo da a los discípulos la gloria que el Padre le dio, a fin de que sean uno como él y el Padre lo son, «para que sean consumados en la unidad» (Jn 17,23). De ese modo el amor cristiano, enraizado en el amor de Dios, refleja la gloria divina y atrae a los hombres hacia la fe en Cristo y, por consiguiente, hacia la salvación [845].

Así, por medio de la caridad, se continúa la presencia de Cristo entre los hombres [846], se perpetúa su acción redentora [847]. De aquí deriva el impulso misionero de la caridad [848], que empuja al hombre hacia los demás para quererles y ayudarles, para servirles, para transmitirles la vida que nunca termina, a imitación del Salvador que nos amó hasta el fín (cfr. Jn 13,1). De esa forma nace, crece y llega a su culmen la Iglesia [849]. El amor cristiano es apostólico al ser un signo distintivo (cfr. Jn 13,35) y atrayente, un medio instrumental plenamente eficaz para transmitir el mensaje de Cristo. Con el amor mútuo se constiuye la Iglesia como Comunidad visible donde el amor fraterno es una realidad notoria y atractiva (cfr. Jn 17,21-23). Se dan así unas relaciones cordiales que desechan todo egoísmo y coacción, dando paso a la generosidad desinteresada y a la libertad gozosa del auténtico amor. Con ello tenemos una transparencia de Dios [850], una cuasi visión beatífica. Podemos decir que lo mismo que en Cristo se traslucía el Padre (cfr. Jn 14,9), en los cristianos que se aman también se transparenta Dios. Es lo que dice el himno litúrgico: «Ubi caritas et amor, Deus ibi est».

Esta realidad nos hace comprender el valor escatológico de la caridad. San Pablo, en el himno a la caridad, dice que ésta «no pasa jamás» (1 Co 13,8), mientras que el don de profecía y el de ciencia sí se terminarán. Tampoco habrá fe en la otra vida donde los justos ya verán a Dios cara a cara, ni habrá ya esperanza pues el bien esperado se poseerá definitivamente. En cambio, permanecerá el amor pues la posesión gozosa del amado nunca cansará ni acabará. De ahí que el ἀγάπη, *agápe* es una primicia de la vida eterna, una anticipación [851]. Por eso San Juan afirma que ésta es la última hora (cfr. 1 Jn 2,18) y les asegura a los cristianos que ya tienen en

---

845 Cfr. J.M.Casabó, o.c. p.270.
846 Cfr. N.Lazure, o.c., p.230.
847 Cfr. J.M.Hum, *La manifestation de l'amour selon Saint Jean*, «La vie spirituelle», 88(1953)228.
848 Cfr. R.Obermüller, o.c., p.223ss.
849 Cfr. C.Spicq, o.c., p.179.
850 Cfr. B.Maggioni, o.c., p.162.
851 Cfr. N.Lazure, o.c., p.248.

sí mismos la vida eterna (cfr. 1 Jn 5,13), pues han pasado de la muerte a la vida (cfr. 1 Jn 3,14). También les recuerda que la κοινονία, *koinonía*, la unión, no es sólo de los hermanos entre sí, sino que se trata además de estar unidos con el Padre y el Hijo (cfr. 1 Jn 1,3). De ahí que ya en la tierra se inicia la unión con Dios, realidad que en definitiva es la raíz de la eterna dicha (cfr. 1 Jn 2,24-25). Por tanto, el amor cristiano incoa la culminación de las promesas mesiánicas [852].

Jesús anunció que ha llegado la hora escatológica (cfr. Jn 4,23; 5,25). Desde ese momento el amor ha de irradiar con fuerza su luz y su calor, ha de disipar las tinieblas que envuelven al mundo [853]. Es cierto que el amor de Dios se realizó plenamente con la muerte de Cristo en la Cruz. Pero ese impulso inicial ha de ser continuado por la Iglesia, la Comunidad escatológica que avanza hacia el fin [854]. El amor cristiano hace posible que los bienes mesiánicos sean ya una realidad presente. En este punto, como en otros, los escritos joanneos hacen incapié en que la escatología se ha iniciado [855]. De ahí que el mandamiento del amor fraterno es presentado por San Juan como un empeño con el que han de comprometerse todo los creyentes que esperan la venida de Cristo. El mandamiento nuevo es así el mandamiento de la espera [856].

Ello no significa que se trate de una actitud estática y pasiva. Al contrario, hay que esperar de forma dinámica y activa. No se trata de ver si llega el amado, sino de salirle al encuentro. Es significativo que la terminología del amor está presente de forma llamativa en los discursos del adios, pronunciados durante la última Cena. En esos discursos se advierte, además, un marcado clima de tensión escatológica. Con razón afirma Dodd [857] que en las palabras de Cristo poco antes de morir se subraya con fuerza que el ἀγάπη, *agápe*, es la realidad definitiva, mediante la que se goza ya de la vida divina y de la luz eterna. Por ello es en el amor cristiano donde el hombre conoce a Dios y participa de su vida, uniéndose a El y volviendo así a su Creador.

---

852 Cfr. B.Maggioni, o.c., p.160.
853 Cfr. R.Schnackenburg, o.c., p.205.
854 Cfr. R.H.Harrisville, *The concept of newness in the New Testament*, «Journal of Biblical Literature», 74(1955)79.
855 Cfr. C.J.Pinto de Oliveira, o.c., p.96.
856 Cfr. L.Moraldi-S.Lyonnet, *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1962, t.IV, p.372.
857 Citado por L.Moraldi-S.Lyonnet, o.c., p.372.

i. Universalidad del amor

Los Sinópticos, como vimos, hablan del amor al prójimo, incluídos los enemigos (cfr. Mt 22,34; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28). S.Pablo por su parte habla de un amor universal, aunque recomienda practicar la caridad sobre todo con los hermanos (cfr. Ga 6, 10). S.Juan, por el contrario, habla siempre del amor entre los hermanos [858]. Hay una acentuación tan fuerte del amor fraterno que se puede tener la impresión de que excluye a los que no pertenecen a la comunidad (cfr. 1 Jn 3,13; 5,16-17; 2 Jn 10). Puede parecer que el cristianismo joanneo es de carácter reduccionista, restringiendo la caridad al círculo de los creyentes. Ya desde antiguo, el hecho de que San Juan no hable del amor al prójimo llamaba la atención, aunque nunca se dijo que ello supusiera una deformación del concepto universal de la caridad [859]. Así San Agustín estimaba que en el hermano también estaba incluído el prójimo, no porque ya son hermanos sino para que lo sean [860].

La cuestión, sin embargo, ha sido debatida y lo sigue siendo [861]. No se puede admitir que se trate, en efecto, de una reducción que se oponga al universalismo de la caridad, como parece sostener R.E.Brown, secundando en cierto modo a bastantes autores evangélicos que ven en esa reducción vestigios de las doctrinas gnósticas subyacentes, según ellos, en la primera carta de S.Juan [862]. Sin embargo, tanto Bultmann como H.Thyen y S.Schulz opinan que ese amor a los hermanos no se opone al amor al prójimo sino que se coloca junto a él [863].

Esa aparente reducción del amor a los hermanos ha sido relacionada con los escritos de Qumrán [864]. Sin embargo hay grandes diferencias entre ambas corrientes. Los cristianos no se alejan del mundo para retirarse al desierto como los esenios. Al contrario salen del desierto, donde se inicia la vida pública de Cristo, para ir a todo el mundo. Por eso el Señor pide al

---

[858] Cfr. P.Delhaye-M.Huftier, *L'amour de Dieu et l'amour de l'homme*, «Sprit et Vie», 82(1972)233.

[859] Cfr. A.Sustar, *De caritate apud Sanctum Joannem*, «Verbum Domini», 28(1950)330.

[860] Cfr. *Tract. in 1 Jn.*, 8,10; 10,7. PL 35,2041s.; 2059.

[861] Cfr. N.Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, París 1965, p.243. J.M.Casabó, *Teología moral en San Juan*, Madrid 1970, p.393ss. R.Feuillet, *La conception différente de l'agape chez saint Paul et chez saint Jean*, «Sprit et Vie», 82(1972)503. R.Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Barcelona 1991, t.II, p.202ss.

[862] Cfr. R.Schnackenburg, o.c., p.202, n.254.

[863] Cfr. ibid.

[864] J.M.Casabó, o.c., p.394.

Padre no que saque a los suyos del mundo, sino que los guarde de todo mal (cfr. Jn 17,11.15.18). Por otra parte, en los escritos de Qumrán se habla del odio hacia los que están fuera, «los hijos de la tinieblas» [865], doctrina que nunca encontramos en San Juan, aunque en ocasiones se aconseje una conducta de reserva y precaución frente a los que han renegado de Jesucristo (cfr. 1 Jn 5,16b; 3 Jn 10).

Sto. Tomás de Aquino reconoce que San Juan habla de amor a los hermanos, sin referencia expresa al prójimo. Pero explica que eso no excluye el amor a los otros hombres, pues son imagen y semejanza de Dios y, además, porque están destinados a entrar un día en la gloria. No importa que se llamen prójimo o hermanos (cfr. 1 Jn 4,20-21), amigos o miembros del pueblo elegido como en el Antiguo Testamento (Lv 19,18), pues en todos esos casos se persigue lo mismo [866]. Es una idea reforzada por el término griego ἀδελφός, *adelphós*, pues aunque en sentido estricto significa un verdadero vínculo físico o moral, en un sentido más amplio, y sobre todo en el uso cristiano, significa también un vínculo que nos une a cualquier hombre por el mero hecho de ser una criatura de Dios [867].

Es notorio que Juan nunca niega la caridad hacia el prójimo. Es decir, al hablar del amor al hermano, nunca excluye el amor a los demás. Pero, ¿no podríamos decir que la incluye? Algunos estiman que sí, e interpretan la caridad fraterna como una virtual caridad hacia el prójimo. Así Bonsirven admite que el término «hermano» se debe tomar en sentido estricto, referido a los miembros de una comunidad. Sin embargo, virtualmente comporta una dimensión universal [868].

Por otra parte, Cristo propone su propio amor como modelo de la caridad fraterna (cfr. Jn 13,34; 15,12), y su amor se extiende a todos los hombres. La caridad es un concepto dinámico, que por su misma naturaleza exige extenderse a los demás, una fuerza interior que tiende a avanzar más y más. Restringir el amor a los hermanos sería entender la caridad como algo reducido que se cierra en un círculo, cuando es una fuerza que, a ejemplo de Cristo, tiende a todos los hombres (cfr. 1 Jn 2,2; Jn 3,17). La caridad es, por tanto, esencialmente misionera.

S.Agustín advierte que el amor hacia los enemigos pasa por la caridad fraterna. El fuego se enciende primero con lo que hay cerca, para extenderse luego más lejos. Es inconcebible un fuego que deje de quemar [869].

---

865 Cfr. 1QS 1,3s.9.s. etc.
866 Cfr. *Summa Theologica*, II-II,q.44,a.7,c.
867 Cfr. F.Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Roma 1923, c.23.
868 Cfr. *Epîtres de saint Jean*, París 1935, p.117.
869 Cfr. *Tract. in 1 Jn.*, 7,4. PL 35,2038.

Es también el Obispo de Hipona el que apela al ejemplo de Cristo en la Cruz, perdonando a sus mismos perseguidores, para hablar de la universalidad de la caridad [870]. Si hemos de amar como Cristo nos ha amado nuestro amor no se puede limitar a un grupo más o menos selecto. Jesús muere en la Cruz «no sólo por el pueblo, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11,52). Lo vuelve a decir San Juan cuando afirma que Cristo es propiciación no sólo por nuestros pecados, «sino por los del mundo entero» (1 Jn 2,2).

Al hablar de las relaciones de los cristianos entre sí, a partir de la Pasión y Resurrección de Cristo, la paternidad divina, concentrada hasta entonces en las relaciones Padre e Hijo, se extiende en cierto modo a los cristianos (cfr. Jn 20,17), llamados, porque los son, hijos de Dios (cfr. 1 Jn 3,1). La primera epístola da por supuesto que los creyentes, en cuanto están unidos al Padre y Cristo, tienen entre ellos unas relaciones de fraternidad que reflejan las relaciones intratrinitarias. Los gnósticos, a quienes en sus inicios parece rebatir este escrito joánico, estimaban que el superior conocimiento de Dios, que ellos creían tener, les libraba de la materia y les hacía llegar hasta Dios [871]. Juan les contradice al afirmar que la unión de los cristianos con Cristo, «venido en la carne» (1 Jn 4,2), así como la unión fraternal de los cristianos estre sí, son dos realidades situadas a un mismo nivel teológico que no pueden darse una sin la otra.

El uso frecuente del término «hermano» en la 1 Jn, apoya la idea de que los cristianos, además de estar relacionados estrechamente con Cristo y con el Padre gracias al don de la filiación divina, están también intimamente relacionados entre sí. Podemos admitir que con el término ἀδελφός, *adelphós* se designa no al prójimo en general, sino a los miembros de la comunidad cristiana, que en Cristo han venido a ser hermanos (cfr. 1 Jn 2,7-11; 3,11-13). Sin embargo, eso no altera el valor universal de la caridad, pues gracias al amor que une a los hermanos entre sí, bajo la acción del Espíritu Santo, la Iglesia viene a ser el espejo que refleja a Cristo, lo mismo que Cristo refleja al Padre. Ella transparenta así el amor del Padre y el Hijo. Al amarse entre sí los cristianos logran el deseo de Jesucristo, ser uno como lo son el Padre y el Hijo, vivir consumados en la unidad y facilitar de ese modo que los hombres conozcan que Dios Padre ha enviado a Cristo su Hijo y así crean en El (cfr. Jn 17,22-23).

El amor fraterno crea, es cierto, un círculo de amigos de Dios o de Cristo, pero ello no se opone al universalismo de la Redención. Lo mismo

---

[870] Cfr. o.c., 2021-2022.

[871] Cfr. A.Feuillet, o.c., p.503s.

que en el Antiguo Testamento el círculo de amigos, creado por la Sabiduría divina cuando dice: «Yo amo a aquellos que me aman» (Pr 8,17), no se opone al universalismo propio de estos escritos. Hay que decir, además, que a los ojos de Juan el diálogo de los hombres con sus semejantes pasa obligatoriamente por el diálogo con Dios. Para Juan la unidad o comunión (κοινονία, *koinonía*) es, ante todo, con el Padre y el Hijo, y ello gracias a la «Unción», es decir gracias a la comunicación del Espíritu Santo [872]. El ἀγάπη, *agápe* es así una participación en el amor múto e intradivino entre el Padre y el Hijo. En ello está, precisamente, la diferencia esencial entre el amor cristiano y cualquier otro amor humano. De ahí que las relaciones de los cristianos entre sí, caracterizadas por el ἀγάπη, *agápe*, reflejan las relaciones trinitarias. Por otra parte la práctica del amor cristiano conlleva el cumplimiento de los mandamientos. Esto hace que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo habiten en el cristiano (cfr. Jn 14,15-16; 14,23). Esa inhabitación capacita al hombre para amar y mostrar a los hombres la presencia de Dios que lleva dentro (cfr. 1 Jn 4,12).

Por tanto Juan no restringe la caridad [873]. En realidad no se trata de una limitación, sino de una profundización. Al hablar de los hermanos se está dando a la caridad una dimensión entrañable y familiar, se está recordando y actualizando una verdad esencial, la de nuestra filiación divina [874]. El amor fraterno es, por tanto, un medio único de hacernos sentir hijos de Dios, al considerarnos hermanos unos de otros.

Por otra parte, al hablar de amor al hermano es dar a la caridad una clara dimensión tangible y concreta. Es decir, hacernos comprender que el amor cristiano no es una entelequia, un afecto etéreo hacia quien está lejano, y de cuyas miserias es fácil compadecerse, sin estar a nuestro alcance el aliviar su situación. San Juan se nos muestra exigente y sincero. Comprende que necesitamos ver para querer, sabe que un amor sin algo visible que amar es muy difícil y tiene el riesgo de reducirse a un mero sentimientalismo. Por ello habla más del amor a Cristo que del amor a Dios [875]. Jesús está más cerca de nuestra capacidad, tan sensorial, de conocer. Su Humanidad es fácil de imaginar y de querer. Pero como Cristo también se nos hace invisible al ser glorificado, San Juan insiste en el amor a los hermanos , aquellos con los que convivimos, día a día, codo con codo. Ello no

---

[872] Cfr. A.Feuillet, o.c., p.504.

[873] Cfr. A.Penna, *L'amore nella Bibbia*, Brescia 1972, p.107.

[874] Cfr. S.Cipriani, *Dio è amore. La dottrina della carità in San Giovanni*, «La Scuola Cattolica», 94(1966)227.

[875] Cfr. J.Coppens, *Amour de Dieu et du prochain*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 40(1964)295.

excluye, por supuesto, el amor a Dios Padre o a Jesucristo, ni tampoco el amor a todos los hombres. Pero de esa forma se hace incapié en lo concreto, en el sentido práctico. Se da un mayor peso y profundidad al amor cristiano y se evita una posible evasión de obligaciones concretas.

Otra razón del aparente reduccionismo joánico del amor al prójimo, la podemos ver en el deseo de aliviar a los cristianos, a los que escribe de modo directo, en las interminables y terribles persecuciones de la que son objeto durante todo el siglo primero [876], al fin del cual escribe San Juan según la Tradición. Entonces, más que nunca, era preciso contar con el amor de los hermanos en la fe. Tenían que ayudarse mutuamente, vivir muy unidos frente al enemigo común. Era necesario que se quisieran unos a otros, que se animasen a perseverar en medio de la prueba que tantos años duraba ya. Por eso San Juan exhorta a que se viva la unidad que brota del amor mútuo, sincero y constante.

j. Supuesto legalismo de San Juan

Otro de los aspectos de la teología moral de San Juan que no ha sido bien entendido es el de su insistencia en que es necesario cumplir los mandamientos, si realmente amamos a Dios. Es decir, no ama a Dios sino a aquel que cumple con sus mandamientos. Así Hoskyns piensa que San Juan ha identificado el amor con un puro ascetismo legalista [877]. También Bultmann se basa en esos textos joánicos que insisten en el cumplimiento de los mandatos de Cristo en aquellos que le aman, para decir que de esa forma la caridad se reduciría a la sumisión y docilidad a los preceptos del Señor, a la observancia de sus mandatos, la obediencia a Dios que, en último término, se reduce a la fe [878].

Es verdad que para San Juan la prueba más genuina del amor es la obediencia a los mandamientos [879]. Lo dice expresamente Jesús: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos...el que acepta mis mandamientos y los guarda, ese es el que me ama» (Jn 14,15. 24). Un poco más adelante, en el mismo relato de la Cena, insiste el Señor: «Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor» (Jn 15,10). En la primera carta volverá San Juan a repetir lo mismo: «Pues en esto consiste el amor de

---

876 Cfr. P.Delhaye-M.Huftier, o.c., p.234.
877 Cfr. L.Moraldi-S.Lyonnet, *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1962, t.IV, p.368.
878 Cfr. R.Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, p.475.
879 S.Cipriani, o.c., p.222.

Dios: en que guardemos sus mandamientos» (1 Jn 5,3). Así podríamos citar otros pasajes similares (cfr. 1 Jn 2,5; 5,2; 2 Jn 6). Por tanto, es cierto que San Juan da mucha importacia a la fidelidad al querer de Dios y que da la impresión de identificar la caridad con la obediencia estricta a los mandamientos. Así estaríamos ante un legalismo riguroso, ante un amor sin afecto que sólo busca el cumplimiento exacto de unas normas.

Sin embargo, nada más lejos de la realidad. Hay diversos motivos que explican y justifican esa insistencia en el cumplir los mandatos del Señor. Una primera razón la podemos ver en el afán del hagiógrafo para combatir a ciertas corrientes gnósticas, entonces incipientes, que propugnaban un sentimentalismo ilusorio que ponía el amor en meros sentimientos afectuosos o en conocimientos más o menos sublimes y altos de Dios. Ante eso era necesario establecer un criterio claro y práctico consistente en el cumplimiento fiel de la ley evangélica. Ello, por otra parte, estaba dentro de la moral veterotestamentaria que, como vimos, identifica el amor a Dios con la observancia de los mandamientos, hasta poder decir que quien ama al Señor es el que cumple su Ley.

También quiere poner de relieve ese aspecto del ἀγάπᾶν, *agapân* que, a diferencia del φιλεῖν, *phileîn*, conlleva más efectividad que afectividad, sin que ello la excluya [880]. En definitiva, el criterio para distinguir al verdadero discípulo está en un amor fiel y así «el que guarda su palabra, en ese el amor de Dios es perfecto» (1 Jn 2,5). El amor ha de comprobarse con las obras, observa San Agustín, pues de lo contrario llamaríamos amor a lo que en realidad no lo es [881]. La verdadera caridad, comenta Sto. Tomás de Aquino [882], se manifiesta en las obras y resulta inconcebible el amor de quien no cumple la voluntad del amado. Lo contrario sería caer en el pecado de los que dicen y no hacen (Mt 23,3), son oyentes de la ley pero no la practican (Rm 2,13). «Es indispensable probar con hechos, mediante ayudas concretas, el amor fraterno» [883]. En ese sentido nos parece muy expresiva la frase de S.Gregorio Magno: «Probatio dilectionis exhibitio est operis» [884], la prueba del amor está en la mostración de sus obras.

Otra razón que explica la insistencia en el cumplimiento de la ley, sin caer en el legalismo, es la necesaria unión de voluntades en quienes se aman. No se puede amar a una persona y hacer lo contrario de lo que ella

---

[880] Cfr. C.Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, París 1959, t.III, p.214.

[881] Cfr. *Tract. in Joan. Evang.*, 75,2. PL 35,1830.

[882] Cfr. C.Spicq, o.c., p.191.

[883] R.Schnackemburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Barcelona 1991, p.206.

[884] S.Gregorio Magno, *Homilia 30 in Evang.*, 1. PL 76,1220.

desea. O dicho de otra forma, el hacer lo que el amado desea es mostrarle con evidencia el amor que se le tiene. Jesús se identifica de contínuo con el Padre, hasta el punto de decir que su alimento consiste en cumplir la voluntad del Padre (cfr. Jn 4,34). Pues de la misma manera ha de actuar el discípulo y tener los mismos sentimientos que Cristo.

No se puede dar un frío legalismo cuando el móvil de cumplir los mandamientos está en el amor. Ya decíamos que el mandato (ἐντολή, *entolé*) más que una orden era una insinuación, más que una imposición era una indicación persuasiva. Se cumple no por coacción sino por convencimiento. Por ello el mandamiento de Cristo no anula la libertad personal. Al contrario, la exalta pues invita al hombre a una respuesta nacida no del miedo al castigo, sino del deseo de complacer al ser más querido [885]. Por eso afirma San Juan que donde hay amor no puede haber temor y que el amor aleja el miedo (cfr. 1 Jn 4,18). El temor del que se habla hay que entenderlo bien, pues de lo contrario parecería una contradicción con el proverbio de que «el temor de Dios es el principio de la Sabiduría» (Pr 1,7), o en discordancia con la doctrina acerca del temor de Dios como un don del Espíritu Santo (cfr. Is 11,2). San Agustín, al comentar ese pasaje de la primera carta de S.Juan distingue entre el temor de la esposa fiel y el de la infiel [886]. Esta teme la llegada del esposo que puede sorprenderla en su pecado y castigarla. Es el temor que no es compatible con el amor. En cambio el temor de la esposa fiel es todo los contrario. Es decir, lo que teme es la ausencia del esposo, tiene miedo de ofenderle y enojarlo, provocando con ello no el castigo sino su alejamiento.

Por tanto, la obediencia al querer divino no nace de un sentimiento de prevención, para evitar un castigo. No se trata de una sumisión servil, que actúa sólo por temor al castigo, por miedo a la justicia divina, sino de una decidida voluntad de entrega generosa, movida únicamente por el amor que el único temor que conlleva es el de ofender a quien tanto se ama. Sólo eso explica que la fiel observancia de los mandamientos no sea nunca un ascetismo legalista o una mera obediencia ciega.

Dentro del sentido práctico y clarividente del amor cristiano que tenemos en los escritos joánicos, hay un aspecto que también interesa destacar. Nos referimos a la relación que se da entre el amor y la donación [887], es decir, que el amor se mide por el don entregado a quien se ama [888]. Tenemos un binomio, amor-donación, que se usa no sólo para describir el amor

---

885 Cfr. J.M.Casabó, *Teología moral en San Juan*, Madrid 1970, p.337.

886 Cfr. *Tract. in 1 Jn*. 9,4,6. PL 35,2019.

887 Cfr. S.Lyonnet, *El amor plenitud de la ley*, Salamanca 1981, p.22.

888 Cfr. C.Spicq, o.c., p.130. J.O.Tuñí, *Amar como Jesús*, «Sal terrae», 70(1982)723.

de Dios hacia los hombres, sino que sirve también para describir la vida íntima de Dios [889]. En definitiva, Dios es en Sí mismo y desde toda la eternidad, pura comunicación de Sí y don por excelencia [890]. En el IV Evangelio la relación entre ἀγαπᾶν, *agapân* y διδόναι, *didónai* es fundamental y con ambos verbos se expresa la síntesis de la Revelación en San Juan, la conclusión última en la que el amor de Dios se realiza en la donación de su Hijo en Redención del mundo entero [891].

El amor del Padre hacia el Hijo es donación [892]. Por ese motivo lo pone todo en sus manos (Jn 3,35), dándole potestad (ἐξουσία, *exusía*) sobre toda creatura [893]. Le ha dado también el poder de juzgar (cfr. Jn 5,22.27), y como el Padre tiene vida en sí mismo así se la ha dado también al Hijo (cfr. Jn 5,26). Los discípulos son para Cristo un don del Padre, así como los mandamientos, el nombre divino y la gloria (cfr. Jn 6,37.39; 12,49; 17,11.24). Como vemos una y otra vez se habla de los dones entregados por el Padre al Hijo, prueba fehaciente de su amor por El.

También el amor de Dios al mundo se demuestra por los dones que le entrega. Entre ellos destaca el don supremo que es la entrega de su propio Hijo (cfr. Jn 3,16). Otro gran don recibido por el hombre de parte de Dios es la filiación divina, don grandioso y absolutamente gratuito (cfr. 1 Jn 3,1; Jn 1,12-13). También Cristo muestra su amor al hombre mediante donaciones sucesivas y grandiosas [894]. Por ello el verbo dar (διδόναι, *didónai*) se usa con frecuencia en el Nuevo Testamento. Ventiuna vez manifiesta diversos aspectos de la economía de la gracia en la Salvación. También resulta interesante observar que en la oración sacerdotal de Cristo (cfr Jn 17) el verbo διδόναι, *didónai* se usa dieciocho veces. Es también en la víspera de su entrega a la Cruz cuando habla de la donación suprema, la propia vida como prueba máxima de amor hacia una persona (cfr. Jn 15,13) y que en el caso de Jesucristo se lleva a su perfecta culminación, hasta poder decir, momentos antes de morir, todo se ha cumplido, «consummata sunt» (Jn 19,30), hasta el vacío total de Sí [895]. También había hablado de darse a Sí mismo como Pan de vida (cfr. Jn 15,13; 10,15; 6,32.53).

---

[889] Cfr. A.Penna, *L'amore nella Bibbia*, Brescia 1972, p. 111.

[890] Cfr. C.Spicq, o.c., p.277.

[891] Cfr. Jn 3,16. C.J.Pinto de Oliveira, *Le verbe DIDONAI comme expression des raports du Père et du Fils dans le IVe Evangile*, «Revue de Sciences Religieuses», 49(1965)85.100s.

[892] Cfr. V.M.Capdevila, *La caritat de Sant Joan*, «Estudios Franciscanos», 78(1977)420.

[893] Cfr. C.Spicq, o.c., p.135.

[894] Cfr. A.Feuillet, *Die est amour (1 Jn 4,16)*, «Esprie et Vie», 81(1971)537-538.

[895] Cfr. S.Cipriani, *Dio è amore. La dottrina della carità in San Giovanni*, «La Scuola Cattolica», 94(1966)220.

El mismo «mandamiento nuevo» es un don pues no sólo nos da a conocer el querer divino, sino que nos otorga el poder cumplirlo [896]. Jesús nos entrega también sus palabras y sus obras (cfr. Jn 17,18; 14,12). Nos concede la gloria (cfr. Jn 17,22), la misión de continuar la tarea que el Padre le encomendó (cfr. Jn 17,18; 20,21) y el don excelso de perdonar los pecados (cfr. Jn 20,23). Otro de sus más preciosos dones es la entrega de Santa María como Madre de la Iglesia (cfr. Jn 19,25-27), y sobre todos los dones, el don supremo del Padre, al Espíritu Santo (cfr. Jn 1,33; 7,38; 14,16.26; 15,26; 16,7).

Una y otra vez se repite el verbo διδόναι, *didónai*, como prueba de la magnanimidad divina, de su singular e inmenso amor. Ante esta realidad, ha de darse por parte del hombre una correpondencia similar. Si hemos experimentado el amor que Cristo nos tiene en su entrega por nosotros a la muerte, también nosotros debemos mostrar nuestro amor dando la vida por nuestros hermanos (cfr. 1 Jn 3,16). Ha de haber una entrega sin reserva alguna, ya que el amor cristiano, el ἀγάπη, *agápe*, es una realidad dinámica que anima al discípulo a dar y a darse. «El ἀγάπη, *agápe* perfecto se caracteriza por el sacrificio total y en consecuencia comporta la magnanimidad» [897].

Es verdad que San Juan no baja a detalles acerca de la forma de llevar a cabo esa doctrina, aunque más de una vez el Señor da algunas indicaciones concretas, sobre todo en la Cena. Podemos decir que es la Iglesia, por voluntad de Cristo (cfr. Jn 20,21-23), la que determina la normativa adecuada para la fidelidad a esas enseñanzas: «Ella es quien en última instancia puede juzgar sobre el auténtico comportamiento cristiano, y por consiguiente normarlo» [898]. Insistimos en que la exigencia de cumplir los mandamientos, tan propia de nuestro autor, no conlleva un legalismo casuístico de tipo farisaico, ni tampoco a una moral genérica y carente de exigencias normativas concretas.

k. El ἀγάπη, agápe, no es una utopía

El ideal propuesto por Cristo es tan elevado que pudiera pensarse que estamos ante una utopía difícil de llevar a la práctica. Sin embargo, así lo ha enseñado el Señor y no podemos rebajar sus exigencias. Hay que pensar, además, que Dios no sólo nos indica el camino, sino que nos da tam-

---

[896] Cfr. J.M.Casabó, o.c., p.325. B.Maggioni, *Amatevi come io vi ho amato*, «Parola, spiritu e vita», 11(1985)159.

[897] C.Spicq, o.c., p.149.

[898] J.M.Casabó, o.c., p.349.

bién la fuerza precisa para recorrerlo. Sólo espera de nosotros el afán de cada día por serle fiel. Además hay que tener presente que también cuenta el tiempo. Es decir, la meta está precedida de diversas etapas que hay que ir cubriendo a lo largo de la vida. Es decir vamos descubriendo el ἀγάπη, *agápe* de forma progresiva[899].

Por ello, en los escritos joánicos se habla con frecuencia de saber y conocer (εἰδέναι, *eidénai* y γινώσκειν, *ginóskein*), tratando de rebatir el falso conocimiento de Dios que algunos, dentro del área de sus comunidades, decían haber alcanzado. El conocimiento de Dios que el Evangelista preconiza entronca sus raices en el Antiguo Testamento, donde conocer (ידע, *yada'*) es sinónimo de amar. En efecto, cuando el hagiógrafo veterotestamenterio habla de conocer a Dios, no se refiere sólo a saber algo del Señor sino también a tener una unión (κοινονία, *koinonía* dicen los autores del Nuevo Testamento) entrañable con Dios.

Tan importante es la realidad de la κοινονία, *koinonía*, que constituye la razón última de los escritos de S.Juan. Para eso escribe, para que conozcan a Dios y así «también vosotros -dice el autor sagrado- estéis en comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y el Hijo» (1 Jn 1,3-4). Tal unión se realiza gracias al amor, por él se produce y se desarrolla[900]. Así, pues, el conocimiento lleva al amor de Dios, y ese amor aumenta al mismo tiempo el conocimiento de Dios. En cambio el que no le ama no puede conocerle (cfr. 1 Jn 4,7-8).

Ese conocimiento es uno de los dones mesiánicos, prometidos por medio de los profetas[901]. Así lo vemos en Jeremías cuando habla de la Nueva Alianza y anuncia que Yahwéh dará a los suyos un corazón que pueda conocerle (cfr. Jr 24,7). Dice también que pondrá su ley en el interior del hombre, la escribirá en sus corazones, les dará el don del conocimiento del Señor (cfr. Jr 31,33-34). San Juan es consciente de que esas promesas se han cumplido: «Nosotros sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al Verdadero, y estamos en el Verdadero, en su Hijo, Jesucristo» (1 Jn 5,20).

Estar en el Hijo, vivir intimamente unido a El. A eso conduce el conocerle. Ya lo decía Jesús en la última Cena al afirmar que les ha dado conocer al Padre y que se lo hará conocer aún más «para que el amor con que Tú me amaste -continúa diciendo Cristo- esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17,26). De nuevo se habla de ese «estar en» que entraña la presencia

---

899 Cfr. I.De la Potterie, *L'amore per Dio -Padre fonte dell'amore per i figli di Dio (1 Gv 5,1-2)*, «Parola, Spiritu e Vita», 11(1985)202.

900 Cfr. N.Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, París 1965, p.239.

901 Cfr. E.M.Boismard, «Revue Biblique», 56(1949)389.

divina en el interior del alma, en un diálogo de amor siempre vivo, semejante, como calcado, de la relación eterna de amor que existe desde siempre y para siempre en el seno de Dios Uno y Trino [902].

«Permaneced en mí y yo en vosotros» (Jn 15,4) dice Jesús al exponer la alegoría de la Vid verdadera. La unión con Dios, o con Cristo, es un tema que se repite con frecuencia, usando de manera repetida el verbo «permanecer» o «morar», las dos formas como se suele traducir el verbo griego μένειν, *ménein*. Con esa idea de la permanencia de Dios en el interior del hombre se intenta hacernos entender y gustar esa vida, misteriosa y formidable, que transcurre en la intimidad con Dios, cuyo modelo es la misma que se da entre el Padre y el Hijo. En efecto el mismo término verbal (με-΄νειν, *ménein*) se usa cuando Jesús habla de que el Padre mora en El y así por medio de El actúa el Padre, realiza sus obras (cfr. Jn 10,37-38). Se trata de una unión única y singular, jamás dada entre los hombres que se aman e imposible de darse nunca [903]. Así San Juan trata de dar relieve a la unidad de acción entre el Padre y el Hijo [904]. Por eso la unidad ha de brotar del amor mútuo, ese ἀγάπη, *agápe* o amor cristiano que nos acerca y aglutina a cuantos seguimos a Cristo [905].

Esa unión con Dios y con los hombres nos va transformando, nos hace pasar de la muerte a la vida (cfr. 1 Jn 3,14), nos permite participar en la vida divina para que vivamos como hijos de Dios [906], partícipes de la esencia divina que es amor (cfr. 1 Jn 4,8.16). Ello impulsa al hombre a salir de sí y abrirse a los demás como agente de la bondad de Dios [907]. El cristiano, igual que Jesucristo, pasa por la vida haciendo el bien (cfr. Hch 10,38).

EXCURSUS V

VERDAD Y LIBERACION [908]

Estamos de acuerdo con el profesor Capdevila i Montaner cuando afirma que «la gracia de Cristo es siempre a la vez liberación y divinización.

---

902 Cfr. A.Feuillet, *Dieu est amour (1 Jn 4,16)*, «Sprie et Vie», 81(1971)546.
903 Cfr. L.Moraldi-S.Lyonnet, *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1962, t.III, p.372.
904 Cfr. C.J.Pinto de Oliveira, o.c. p.103.
905 Cfr. A.Feuillet, *La conception differente de l'agapè chez Saint Paul et Saint Jean*, «Sprie et Vie», 82(1972)504.
906 Cfr. A.Penna, *Amore nella Bibbia*, Brescia 1971, p.103.
907 Cfr. J.M.Casabó, o.c., p.248.
908 Este tema fue publicado en Varios, *Dios y el hombre*, Pamplona 1985, p.641-658.

Son dos aspectos inseparables de la misma realidad salvífica. Insistir en la liberación con menoscabo de la divinización lleva consigo el riesgo de minimizar la redención de Jesucristo...» [909]. Por eso queremos dejar constancia que al tratar de la liberación, no olvidamos el otro aspecto capital de la salvación, la divinización del hombre. Apoyándonos en el autor citado recordamos que, al hablar de liberación y divinización, no se pueden separar ambas realidades salvíficas, lo mismo que no se divide la gracia cuando se la considera «ut sanans», gracia sanante, o se la estima «ut elevans», gracia elevante. En definitiva, «son dos aspectos de la misma y única gracia cristiana» [910]. Esto supuesto, nos centramos en el texto de Jn 8,32 indicado.

a. La traducción de Jn 8,32

El pasaje objeto de nuestro estudio [911] está situado en la IV Sección de la I Parte del Evangelio según S.Juan, o *Libro de los signos* [912], desarrollada en torno a la Fiesta de los Tabernáculos. Jn 8,32 forma parte de la perícopa comprendida en Jn 8,31-47 [913]. La unidad del pasaje está entramada en torno a los conceptos verdad y libertad, y sus contrapuestos mentira y esclavitud [914]. Al inicio de la perícopa se conecta la verdad con la libera-

---

909 V.M.Capdevila i Montaner, *Liberación y divinización del hombre. Teología de la gracia*, Salamanca 1994, v.2, p.11.

910 V.M.Capdevila i Montaner, *Liberación y divinización del hombre. Teología de la gracia*, Salamanca 1984, v.1, p.359.

911 Sobre este tema pueden consultarse a J.Lozano, *El concepto de verdad en San Juan*, Salamanca 1964; a Yu Ibuki, *Die Wahrheit in Johannesevangelium*, Bonn 1972; a J. M.Casabo, *La liberación en San Juan*, «Revista Biblica» 34 (1974) 225-242; S.Sabugal, *Y la verdad os hará libres (Jn 8,32 a la luz de TP,I, Gen 15-11)*, «Augustinianum», 14(1974) 177-181; a J.Tuñí, *La verdad os hará libres: Jn 8,32*, Barcelona 1975; F.Manns, *La vérité vous fera libres. Etude exégétique de Jean 8,31-59*, Jerusalén 1976; I.De la Potterie, *La vérité dans S.Jean*, Roma 1977. G.Rosse, *Libertà nella filiazione. Riflessioni teologico-ethiche su Gv 8,31-59*, «Asprenas», 39(1992)179-198.

912 Seguimos la división presentada en Varios, *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Pamplona 1995, p.1101ss. Sobre el aspecto literario de este pasaje puede verse R.Robert, *Etude littéraire de Jean VIII,21-59*, «Revue Thomiste», 89(1989)71-84.

913 Esta es la división de la Neovulgata, que sigue aquí E.Nestle-K.Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Edición XXVII, Stuttgart 1994, p.276-277.

914 «(31) Decía Jesús a los judíos que habían creído en él: Si vosotros permanecéis en mi palabra, sois en verdad (ἀλετηῶς, *alethôs*) discípulos míos, (32) conoceréis la verdad (ἀλήθειαν, *alétheian*) y la verdad os liberará (ἀλήθεια ἐλευθερώσει, *alétheia eleutherôsei*). (33) Respondieron: somos linaje de Abrahán y jamás hemos sido esclavos (δεδουλεύκαμεν, *dedouleúkamen*) de nadie. ¿Cómo dices tú: Os haréis li-

ción. Se suele traducir ἐλευθερόσοι, *eleutherósoi*, por «os hará libres», pero una traducción más fiel dirá «os liberará» [915]. Por otro lado el hombre es libre por naturaleza, conozca o no la verdad. Por tanto ésta no lo hace libre, sino que lo libera de aquello que malogra su libertad conviertiéndola en libertinaje. Es decir, el hombre puede ser libre para el bien o para el mal. Siempre actúa según su deseo. Sin embargo es cierto que en ocasiones quisiera hacer una cosa y hace otra, hacer el bien y hace el mal, como el mismo S.Pablo confiesa de sí mismo (cfr. Rm 7,19). Por eso dice el Señor que quien comete el pecado es esclavo de ese pecado (v.34).

Por tanto, la frase hay que entenderla en el sentido de que la verdad que Cristo proclama liberará al hombre. Eso ocurre porque le muestra lo que en realidad es bueno en orden a su salvación y le ayuda a realizarlo. Estas palabras exigen una reflexión, no sólo en cuanto a la verdad, sobre lo cual se ha escrito mucho, sino también en cuanto a la libertad, sobre lo cual también se han dicho muchas cosas, pero menos quizá con referencia a este texto. Insistimos en que el hombre es siempre libre, en cuanto que al actúar lo hace porque quiere hacerlo así, al menos en el acto como tal. Pero también es verdad que esa libertad está en ocasiones mediatizada por factores externos, e incluso por elementos internos al mismo hombre. Podríamos decir entonces que la libertad está herida o tarada. Y en lugar de hacer el bien, hace el mal. Esto supuesto, podemos decir que la liberación que Cristo promete es precisamente facilitar al hombre el ejercicio correcto de su libertad, capacitarlo para el bien y fortalecerlo contra el mal. En esa línea nos parece que hay que interpretar las palabras del Señor.

Pero antes de llegar a la conclusión volvamos a nuestro pasaje. En el contexto se habla de la aceptación del mensaje de Jesús por parte de sus

---

bres (ἐλεύθεροι γενήσεσθε, *eleútheroi genésesthe*)? (34) Jesús les respondió: En verdad, en verdad (ἀμην, ἀμην, *amen, amen.* Es una frase hecha cuyo substrato hebraico es evidente) os digo: Todo el que comete pecado, esclavo (δοῦλος, *doûlos*) es del pecado. (35) El esclavo (δοῦλός, *doûlós*) no se queda en casa para siempre; mientras que el hijo se queda para siempre; (36) pues, si el Hijo os librase (ἐλευθερω-΄σῃ, *eleutheróse*) seréis verdaderamente libres (ἐλεύθεροι,*eleútheroi*)... (44) Vosotros tenéis por padre al diablo... él era homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad (ἀληθεία, *aletheía*) porque no hay verdad (ἀληθεία, *alétheia*) en él. Cuando habla la mentira (ψεῦδος, *pseûdos*), de lo suyo habla, porque es mentiroso (ψεύστης, *pseútes*) y padre de ella. (45) Sin embargo, a mí que os digo la verdad (ἀλήθειαν, *alétheian*), no me creéis. (46) ¿Quién de vosotros me argüirá de pecado? Si digo la verdad (ἀλήθεαν, *alétheian*), ¿por qué no me creéis».

[915] Cfr. La Neovulgata, la Nacar-Colunga, la Biblia de Jerusalén, etc. Incluso algunas versiones que optan por «hacer libres», en el v.36 traducen el mismo verbo (ἐλευθερω-΄σῃ, *eleutheróse*) por «libertar» o «librar», por ej. la versión de la AFEBE, la de la Universidad de Navarra, etc.

oyentes. Nos encontramos, como dijimos, en la fiesta de los Tabernáculos de la que se habla al inicio del capítulo séptimo. El Señor participa en aquellas ceremonias que rememoraban la liberación de Israel y su caminar por el desierto, guarecido en tiendas de campaña, hasta llegar a la tierra prometida. Como otras veces, el Rabí de Nazareth enseña a cuantos le siguen, tomando pie para su predicación de cuanto le rodea. Por su parte, San Juan destaca con fuerza el marco festivo y cultual en el que el Señor exponía entonces su doctrina, así como pone de relieve que Jesús enseñaba en el Templo [916]. En esta ubicación del Evangelista es válido ver la intención de presentar la revelación de Cristo destacando su vertiente divina, en cuanto que sus palabras resuenan en el ámbito de la שכנה, *Shekinah*, la presencia viva de Dios en medio de su Pueblo. Recordemos al respecto que San Juan nos dice en el Prólogo que el Verbo se hizo carne y habitó (ἐσκήνωσεν, *eskénosen*) entre nosotros [917], iniciando así su condición de nuevo Templo (cfr. Jn 2,19-21), ese que se alzará luminoso en la Jerusalén Celestial (cfr. Ap 21, 22). Por otra parte, el hecho de que enseñe en esta fiesta, que conmemora el Exodo como liberación de la esclavitud de Egipto, presta una mayor fuerza a las palabras de Jesucristo, que tratamos ahora de estudiar para ver en qué sentido se dice que la verdad hace libre al hombre. Dada la novedad que reviste la interpretación que tratamos de exponer, la presentamos en línea de mero ensayo, que puede enriquecer la gama de explicaciones que se suelen dar a Jn 8,32, sin excluir expresamente ninguna de ellas.

En este pasaje, decíamos, muchos al oirle creyeron en El. A éstos le dice entonces Jesús que si permanecen en sus palabras y son discípulos suyos, entonces conocerán la verdad y la verdad los liberará. Esta afirmación suscita en sus interlocutores una reacción de protesta. Por el contexto vemos que, además de los que habían creído en Jesús, había otros que no aceptaban sus palabras y se oponen a ellas. La frase de Jesús sobre el modo de alcanzar la libertad, les ha herido en una de sus fibras más sensibles, les ha ofendido en su orgullo nacional, en su profundo amor a la independencia y a la libertad, en su convicción de ser el Pueblo elegido, que nunca

---

[916] En Jn 8,20 se dice expresamente que «estas palabras las dijo Jesús en el gazofilacio, enseñando en el Templo». A continuación se refiere que «Jesús les dijo de nuevo», sin especificar en qué lugar. Pero al final del capítulo (8,59) se afirma que «Jesús salió del Templo».

[917] Las dos palabras, שכנה, *shekinah* y, ἐσκήνωσεν, *eskénosen*, tienen los mismos sonidos consonánticos. En este detalle se ha querido ver la intención del evangelista de señalar de esa forma a Jesús como el nuevo Templo, en donde Dios está presente de modo definitivo al hacerse hombre y habitar entre nosotros. Cfr. F.J. Moloney, *Reading John 2:13-22. The Purification of the Temple*, «Revue Biblique», 97(1990)450.

podía aceptar el yugo extranjero ni renunciar a su peculiar condición de Pueblo de Dios, que a nadie podía quedar subyugado [918]. Es una actitud que se refleja en los escritos judíos más o menos coetáneos. Así R.Akiba, de fines del s.I y principios del s.II d. de C., refiere cómo el hecho de ser descendientes de Abrahám les movía a considerarse nacidos de noble cuna, pertenecientes a una casta privilegiada (ἐυγένεια, *eugéneia*) [919], gracias a la cual todo israelita podía tenerse por una persona ilustre, aun cuando su situación económica fuera precaria. En este contexto han de entenderse las palabras del Bautista sobre la posibilidad de sacar de las piedras hijos de Abrahám, dirigidas a quienes presumían de su condición de israelitas (cfr. Mt 3,9 y par.).

b. Sentido de la libertad

Los fariseos acentuaban ese sentido de libertad al considerarla como algo íntimo, una cualidad interior que podía darse en el israelita aun cuando externamente estuviera coartado por la fuerza [920]. Para otros grupos del judaísmo, sin embargo, la libertad supone la ausencia de toda coacción externa. Entre esos sectores destacaban los zelotes por su «insuperable amor a la libertad», ya que sólo querían «reconocer a Dios como al único Señor y rey» [921]. Persuadidos hasta el fanatismo de esa realidad, preferían morir antes que someterse a un poder extraño y perder su libertad. Un hecho paradigmático de esto lo tenemos en Masada, donde bajo las órdenes de Eleazar todos prefirieron el suicidio colectivo antes que rendirse y perder la libertad [922]. En este contexto de orgullo nacional y de pasión por la libertad, se entiende que no acepten en modo alguno que nadie les hable de alcanzar la libertad, puesto que ellos son plenamente libres, al menos con esa libertad interior de que hablábamos antes.

No obstante Jesús les acusa de pecado y les dice: «el que comete pecado, esclavo es del pecado» (Jn 8,34). Alude también el Señor a la diferencia entre el hijo, que habita siempre en la casa, y el esclavo que

918 «Pese a toda opresión política, se saben hijos libres de Abrahám, que interiormente jamás se han han doblegado a un dominio extranjero» (R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t.II, p. 261).

919 Cfr. J. Blank, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1984, t.1B, p.164.

920 Cfr. R.Schnackenburg, o.c., p. 262.

921 F.Josefo, *Antiquitates iudaicae*, XVIII, 23.

922 F.Josefo refiere las últimas palabras del jefe judío de la guarnición que resistía frente a Roma, en las que se recuerda la decisión tomada de no servir a nadie más que a Dios, habiendo llegado la hora de «demostrar con hechos esos sentimientos» (*De bello iudaico*, VII, 322)

puede salir de ella por ser vendido o alcanzar la manumisión. Concluye el Señor asegurándoles que si el Hijo les libera serán entonces realmente libres (v.36). La promesa de que la verdad les liberará llamó la atención de sus oyentes y es, desde luego, una de esa frases evangélicas de alcance universal, «una de aquellas magníficas formulaciones joánicas que todavía no han perdido nada de su esplendor refulgente» [923], una frase proverbial «que ya forma parte del mejor patrimonio de la humanidad» [924]. Es, además, un texto difícil de explicar, susceptible de diversas interpretaciones, no siempre claras y del todo admisibles. Digamos, ante todo, que no se trata de una libertad política o social, de índole externa o replegada dentro de un nivel meramente temporal y terreno. Antes al contrario, se trata de una libertad que hunde sus raices en lo más profundo de la existencia humana, que libra al hombre de la esclavitud e influencia opresora del Maligno, de cuanto puede el hombre tener en sí mismo de rémora y freno en la práctica del bien. Se trata de la libertad escatológica que como ocurre en la escatología joannea, ya comienza a realizarse en la vida presente. Para hacer comprender su naturaleza, Jesús recurre como vimos, a una especie de parábola [925]. Se trata de una comunidad doméstica con hijos y esclavos. Aparte de la permanencia o no de unos y otros [926], la diferente condición estaba sobre todo en que el hijo participa de los bienes del padre como de algo propio, mientras que el esclavo no.

Por otra parte, la formulación en futuro del logro de la libertad no implica que esto ocurra más allá de la muerte. Es cierto que en su grado pleno y definitivo el hombre sólo alcanzará la liberación cuando llegue a la contemplación del Bien supremo, cuando nada podrá perturbar ya al hombre en la consecución de su último fin. Más para nuestro hagiógrafo la salvación, y por tanto la liberación, se inicia en esta vida al salir el hombre de este mundo de tinieblas y marchar a las regiones de la luz (cfr. Jn 5,24).

Así como está clara la peculiaridad de la liberación que Cristo promete, no lo está tanto la recta comprensión del concepto de verdad en San Juan. Como paso previo en el estudio de esta cuestión, es preciso señalar que nuestro autor inspirado se diferencia en mucho respecto a los otros evangelistas por la frecuencia, notoriamente mayor, con que utiliza el tér-

---

[923] R.Schnackenburg, o.c., p. 260

[924] J.Blank, o.c., p. 161.

[925] Aunque no es frecuente, también la parábola, tan abundante en los Sinópticos, es usada por el Señor en los relatos joanneos (Cfr. C.H.Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, p. 366-387).

[926] Cfr. P. Billerbeck-H.L.Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich 1956, t.IV, p.689-744.

mino ἀλήθεια, *alétheia*. Así, mientras que San Mateo lo utiliza sólo una vez, San Marcos y San Lucas lo emplean tres veces cada uno, y San Juan lo usa venticinco veces [927].

Generalmente se venía interpretando la verdad en San Juan desde un punto de vista filosófico, emparentado en gran parte con el pensamiento griego [928], e incluso se relacionaba el concepto de verdad en San Juan con el sentido dado a la verdad por Platón, como una de las ideas subsistentes que se identifica con Dios. La verdad es entonces aquello que es conforme con la realidad, o la realidad misma en cuanto se hace clara al entendimiento. Hoy día este concepto, procedente de la «concepción intelectualista de los griegos» [929], se suele descartar del pensamiento joanneo. «En el mejor de los casos Jn sólo toca marginalmente el concepto clásico de verdad (filosófico) de los griegos» [930]. No obstante, hay momentos en los que San Juan habla de la verdad en ese sentido filosófico, que prevalece entre nosotros como «un juicio o proposición que no se puede negar racionalmente» [931]. Así, por ejemplo, hay que interpretar Jn 19,35 cuando se insiste que «el que lo vio da testimonio y su testimonio es verdadero (ἀληθινή, *alethiné*); y él sabe que dice la verdad (ἀληθῆ, *alethé*) para que también vosotros creáis». Como se puede observar la palabra utilizada no es el sustantivo ἀλήθεια, *alétheia*, sino el adjetivo ἀληθινός, *alethinós,* y ἀληθής, *alethés*. Pero, como hemos dicho, el sentido de la frase recoge el concepto tradicional de algo que es verdad, verdadero, real. En este aspecto son muchas las ocasiones en que San Juan opone una realidad verdadera a otra falsa, o que destaca con fuerza que se trata de algo verdadero. Así se habla de la luz verdadera (cfr. Jn 1,9), de los verdaderos adoradores (cfr. Jn 4,23), del pan verdadero (cfr. Jn 6,32), de la vid verdadera (cfr. Jn 15,1), del testimonio verdadero (Jn 5,31; 8,14; 21,24), etc. [932].

El admitir en San Juan la verdad como referencia a una cosa real, con un sentido filosófico, si no en línea de sustantivo sí con un aspecto cualitivo, no significa que no se haya de buscar en otros campos ideológicos, presentes en los escritos joanneos, elementos o datos que nos ayuden a com-

---

927 En las epístolas joanneas se habla en veinte ocasiones de la verdad. Dado que en todo el Nuevo Testamente se usa el término ἀλεήθεια, *alétheia,* ciento nueve veces, casi la mitad pertenecen a nuestro hagiógrafo.

928 Cfr. R.Schnackenburg, o.c., p.271.

929 I.De la Potterie, en *Vocabulario de teología bíblica* de X. Léon-Dufour, Barcelona 1965, p.821.

930 Cfr. R.Schnackenburg, o.c., p.272.

931 *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, Madrid 1970.

932 Cfr. R.Schnackenburg, o.c. p.271.

prender el concepto de verdad en el IV Evangelio. Es decir, estamos convencidos de que el uso que hace nuestro autor del término verdad es bastante complejo y original [933] y que, por tanto, cualquier interpretación exclusivista es inadmisible, pudiéndose hablar en nuestro caso de «una cierta polivalencia» de significado [934].

c. Supuesto trasfondo gnóstico.

Dentro de las diversas interpretaciones que se han venido haciendo señalemos a R.Bultmann, con cierta resonancia en algunos sectores, relacionados en mayor o menor grado con el racionalismo crítico. Para este exégeta protestante la terminología de San Juan se acerca mucho a la del dualismo helenístico-gnóstico, aunque con matizaciones. Así la oposición verdad-mentira hay que verla no a un nivel cósmico sino existencial. Según esta opinión la ἀλήθεια, *alétheia,* es sinónimo del ser auténtico, de la realidad divina. Es una acepción radicada en el dualismo griego, que determina esencialmente el uso de ἀλήθεια, *alétheia,* sobre todo en la epístola a los Hebreos. En ese mismo sentido se usa en San Juan. Según Bultmann, en los escritos joanneos ἀλήθεια, *alétheia,* indica la esfera de lo divino en cuanto contrapuesta a la esfera demoniaca, al mismo tiempo que es manifestación de sí misma, es revelación, una palabra que se escucha como una oferta que se hace al hombre, quien al escucharla aceptándola humildemente, la hace suya propia. Se observa, dentro de esta interpretación, que el uso de ἀλήθεια, *alétheia,* adquiere un especial significado, en cuanto que para San Juan la revelación hecha por Cristo es concebida, en cierto modo, como la antítesis de la Torah. Sin embargo, hay alguna conexión con ésta ya que para San Juan la verdad se parangona con la luz, lo mismo que la Ley que, además, como la verdad en San Juan, libera al hombre [935].

Reconoce Bultmann que el uso que hace San Juan del término ἀλήθεια, *alétheia,* abarca casi todos los sentidos y matices que puede tener dicho vocablo [936], pero considera que predomina el que se deriva del lenguaje propio de la mitología gnóstica. Para nuestro evangelista, según esta opinión, cuando afirma que Jesús dice la verdad se puede

---

933 Cfr. R.Bultmann, en *Grande Lessico del Nouvo Testamento* de R.Kittel, Brescia 1965, t.I, c. 658.

934 Cfr. R.Schnackenburg, o.c. p.71.

935 Cfr. P.Billerbeck-H.L.Strack, o.c., t.III, p.129 ss. y t.II, p.522.

936 Es una observación que apoya la interpretación adoptada para Jn 8,32, según veremos más adelante.

entender tanto en el sentido moral y común de que dice lo cierto, como en el sentido de un anuncio de la revelación [937]. Cuando la verdad se presenta como revelación, la verdad es objeto de conocimiento. Entonces el hombre llega a conseguir ese conocimiento y queda transformado interiormente. Así habría que entender Jn 8,32, donde sería un grave error interpretar la verdad en sentido formal, o como la verdad de un hecho real, ya que la palabra ἀλήθεια, *alétheia,* no indica ahí cualquier conocimiento objetivo, sino sólo el conocimiento de la revelación, del mismo modo que la libertad (ἐλευθερία, *eleuthería*) no es simplemente la libertad de conciencia sino la libertad del pecado [938]. Tampoco la revelación sería un sistema de principios, ni una doctrina cosmológica o soteriológica, sino una llamada que se realiza en un concreto y personal encuentro. Dentro de esta línea se interpretarían otros pasajes joanneos relativos a la verdad [939]. Aunque esta interpretación tiene un estimable valor, e incluso resulta a veces sugerente, adolece del defecto de hacer depender demasiado, sin un fundamento real, al IV Evangelio de los escritos gnósticos. Es cierto que en más de una ocasión apunta Bultmann la originalidad joannea y las diferencias que le separan de la gnosis, pero en estudios posteriores, sobre todo a partir de Qumrán, se ha comprobado que San Juan está más lejos del mundo helenístico de lo que pudo parecer en años anteriores. Otro autor que creyó ver una íntima conexión de San Juan con el helenismo fue C.H.Dodd, que llegó a defender que la ἀλήθεια, *alétheia* en San Juan apunta hacia la realidad divina, en identidad casi con la concepción platónica, aunque emparentándose con ella no de modo directo, sino a través de los escritos herméticos [940].

Es verdad que en los ambientes gnósticos halló el IV Evangelio una gran acogida, precisamente a causa del tema de la verdad, tan capital en San Juan y tan querido de los gnósticos. Así, entre otros escritos de los primeros siglos, el *Evangelio de Felipe* da una importancia especial Jn 8,32 [941]. Sin embargo, la interpretación que da al pasaje es totalmente peculiar pues considera la libertad, efecto de la verdad, como algo que eleva los corazones por encima de este mundo, haciendo independiente al hombre y lejos de cualquier vinculación humana. Así se afirma que «la ignorancia es esclava, mientras que el conocimiento es libertad». Por este y por

---

937 Así habría que entenderlo en Jn 5,35; 8,40.45 y 18,37.

938 Cfr. Jn 8,34. Lo mismo vale para Jn 17,17.19.

939 Cfr. R.Bultmann, o.c., c.662ss.

940 Cfr. C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1958, p.170-178.

941 Pueden verse los *lógion* 110 y 123.

otros textos se ve como esa libertad es el resultado casi exclusivo del esfuerzo humano, mientras que para San Juan el conocimiento de la verdad o su consecución está ligada a la condición de discípulo de Cristo, y nadie llega a serlo si el Padre no lo atrae (cfr. Jn 6,37.44). Con respecto a los escritos gnósticos de NagHammadi, podemos destacar el llamado *Evangelium veritatis* que ya al inicio habla de que «el Evangelio de la verdad es alegría para quienes han recibido del Padre de la verdad la gracia de conocerle por la fuerza del Λόγος, *Lógos*, que ha venido desde el πλήρωμα, *pléroma* (cfr. Jn 16,31-34)». La terminología coincide en gran parte con la de San Juan, pero el sentido no, ya que el conocimiento del «Padre de la verdad» es la gnosis, y no la fe como en el IV Evangelio. Lo mismo ocurre con otros aspectos reflejados en diferentes pasajes de este escrito copto (cfr. 17,14-27; 18,16-21; 26,27-32; etc.). Todos ellos presentan resonancias joanneas, «pero están indicando algo radicalmente distinto» [942]. Cabe mencionar también las *Odas de Salomón*, escrito en el que se leen frases como «una corona es la verdad» [943], «el camino de la verdad» [944] «la verdad del Señor» [945], etc. Son, como se ve, frases de gran belleza y muy próximas a la terminología joannea, pero tampoco en este caso los conceptos coinciden. La afinidad con estos escritos deriva no de ellos mismos, sino de sus raices que conservan «una forma antigua de hablar que deriva del judaismo y que se encuentra también en San Juan» [946].

d. Referencia a Qumrán

Otro de los campos en los que se ha intentado encontrar un posible trasfondo de la verdad en San Juan ha sido el constituido por los escritos de Qumrán [947]. Después de estudiarlos comparativamente se ha llegado a diversas conclusiones. Existe la hipótesis de que el evangelista, al ser discípulo del Bautista, haya recibido el influjo esenio a través de él, creyéndose que Lc 1,50 apunta una posible estancia del hijo de Zacarías con los monjes del desierto. De ese modo la doctrina, o al menos la terminología, habría pasado de Qumrán al evangelista por medio del Precursor de Cristo.

---

942 Cfr. R.Schnackenburg, o.c. p.273.

943 9,8.

944 11,3.

945 31,2.

946 I. de la Potterie, *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie*, «Nouvelle Revue Theologique», 98(1966)918.

947 Cfr. I.De la Potterie, *L'arriere-fond du theme johannique de vérité*, en «Studia evangelica», Berlin 1959, p.277-294.

Con respecto a la verdad, los escritos qumránnicos permiten comprender mejor el concepto del IV Evangelio. No obstante, también en este caso conserva nuestro hagiógrafo su peculiaridad. Así mientras que esos grupos esenios se apoyan en sus sabios y maestros, para nuestro evangelista es Cristo quien encierra en sí toda la verdad que Dios revela para la salvación. «En Jn Jesús no es sólo intérprete de la revelación antigua y un maestro de la verdad sino que a través de su revelación inmediata y universal acerca del Padre se convierte personalmente en el camino por el que se llega al Padre» [948]. Según los *Himnos* de Qumrán «la inteligencia de la verdad de Dios» se identifica con el conocimiento de los misterios de Dios [949]. Es, por otra parte, un conocimiento que se conecta con la interpretación de la Ley. Así en el Manual de disciplina se afirma que «convertirse a la verdad» equivale a «convertirse a la Ley de Moisés» [950]. La verdad tiene, además, una dimensión moral, en oposición a la iniquidad. En este sentido «los hijos de la verdad» siguen los «caminos de la verdad» [951]. También aquí, lo mismo que en el gnosticismo, es preciso reconocer que los contactos existentes son de índole superficial, reducidos al campo de la semántica. Además, en el caso de Qumrán hay que tener también en cuenta el hecho de la común influencia recibida del Antiguo Testamento, tanto en los esenios como en San Juan. Uno y otros lo conocen, aceptan sus promesas y su revelación. Pero cada uno le da su propia interpretación. De aquí que a veces coincidan en la temática y en el modo de exponerla, aunque no en la forma de entenderla [952].

Otra zona, considerada de interés, para conocer el sentido de la verdad en San Juan es la de la tradición apocalíptica y sapiencial. En esta línea de pensamiento ha trabajado con amplitud el profesor De la Potterie [953]. Con él podemos admitir que la tradición judía, tan cercana en sus manifestaciones a la llegada de Cristo, prepara en cierto modo al Nuevo Testamento. No porque éste sea el último eslabón de una determinada corriente de pen-

---

948 Cfr. R.Schnackenburg, o.c., p.278.

949 Cfr. IQH 7,26s.

950 Cfr. IQS 6,15, 5,8.

951 Cfr. IQS 4,5; 4,17.

952 Sobre el concepto joanneo de verdad y sus relaciones con Qumrán puede verse J. Becker, *Das Heil Gottes*, Gottinga 1964, p.217-237. También es interesante la monografía de J.Lozano, *El concepto de verdad en San Juan*, Salamanca 1964, en la que Schnackenburg dice que «al ser publicada en España apenas mereció atención» (o.c., p.582, n. 87). Un aliciente más para los autores hispanos...

953 En su obra *La vérité dans Saint Jean*, publicada en Roma en 1977, se recoge extensamente su pensamiento sobre el tema.

samiento, sino porque los hagiógrafos fueron coherentes con las ideas de su tiempo y supieron aprovechar, bajo la inspiración divina, lo que de alguna manera podría contribuir al entendimiento del mensaje evangélico.

En los escritos apocalípticos y sapienciales la verdad (אמת, *'emet*) se relaciona estrechamente con la sabiduría (חכמה, *hokmah*) y el misterio (רז, *raz*) como se desprende del Libro de Henoc y en el Apocalipsis de Baruc. Según esa concepción, la verdad de Dios viene a coincidir con la enseñanza divina, «la Ley misma que Dios enseña a observar» [954]. Es un conjunto de doctrina que los sacerdotes han de transmitir (cfr. Ml 2,6). En este sentido dice el sabio de Israel: «Adquiere la verdad, no la vendas: sabiduría, disciplina e inteligencia» [955].

En esta línea la verdad se identifica con el plan y querer de Dios según su designio salvífico. Desde esa vertiente conceptual, la verdad se relaciona con el misterio. Así vemos como el arcángel Rafael afirma: «Os voy a decir la verdad, sin ocultaros nada. Ya os he manifestado que es bueno mantener oculto el secreto del rey...» (Tb 12,11). Por otra parte, dice el libro de la Sabiduría que los justos, en el juicio, «comprenderán la verdad» (Sb 3,9), es decir, entenderán los planes providenciales de Dios sobre los hombres. En otro momento, cuando Daniel habla del «libro de la verdad» (Dn 10,21) se está refiriendo al libro en el que está consignado el decreto eterno de Dios. Se considera, además, que la verdad divina coincide con la revelación de su designio (Dn 9,13), o con la explicación de su sentido (Dn 8,26; 10,1; 11,2). En esta línea de pensamiento se sitúa, según De la Potterie, la concepción joannea que apunta de contínuo a la teología de la revelación. El autor del IV Evangelio «no hace sino desarrollar el tema apocaliptico y sapiencial de la verdad revelada -reasumido por lo demás en el Nuevo Testamento- pero insistiendo más en el carácter revelado y en la fuerza interior de la verdad» [956]. Por eso, para San Juan la verdad es la palabra del Padre [957]. También se identifica con la palabra de Cristo y ha de llevarnos a la fe (cfr. Jn 8,31s.45s.). Esa palabra la ha escuchado Cristo del Padre (cfr. Jn 3,33; 8,26.40) y la proclama dando testimonio de ella (cfr. Jn 8,40.45; 18,37), revelándola. Esta revelación contrasta con el Antiguo Testamento. Allí la Ley fue dada por Moisés, en el Nuevo Testa-

---

954 I.De la Poterie, en *Vocabulario de teología bíblica* de X. Léon-Dufour, Barcelona 1965, p.822.

955 Pr 23,23. También puede verse Pr 8,7; 22,21; Qo 12,10; Si 4,28.

956 I.De la Potterie, ibid., p.824.

957 Así dice en Jn 17,17: «Conságralos en la verdad: Tu palabra es verdad». Cfr. También 1 Jn 1,8-10.

mento la gracia y la verdad nos vienen por Jesucristo (cfr. Jn 1,17), que es así la epifanía del Padre, su revelación total.

En este sentido hay que entender la frase «Yo soy la Verdad» que Jesucristo formula (cfr. Jn 14,6). Y es la Verdad, sigue diciendo De la Potterie, no por ser Dios, sino porque siendo el Verbo hecho carne nos revela al Padre (cfr. Jn 1,18). Jesús explica esta realidad al añadir que es el Camino y la Vida. Cristo es, por tanto, el Camino que conduce al Padre por ser la Verdad, su revelación y, de esta forma, comunica la Vida divina (cfr. Jn 1,4; 3,16; 6,40.47.63; 17,12; 1 Jn 5,11ss.) que El mismo posee y encarna [958]. Desde el punto de vista de la conducta moral esta interpretación considera la verdad conocida como una fuerza interior que mantiene e impulsa el obrar del hombre, aspecto éste relacionado con la liberación de que habla Jn 8,32, y en cierto modo conectado con la interpretación que apuntaremos más adelante.

e. *La verdad móvil de la voluntad*

San Juan destaca el influjo de la verdad en la conducta del creyente, que ha de «ser de la verdad» (Jn 18,37; 1 Jn 5,11ss.), y vivir «según la verdad» (2 Jn 4). Sólo el que permanece en la verdad quedará realmente libre del poder del diablo (cfr. Jn 8, 31s.), al que vencerá (cfr. 1 Jn 2,14). La Verdad, íntegra, es tan bella y atrayente que el entendimiento la desea sobre todo. Ello hace que la voluntad la ame y la secunde con una actuación acorde con esa Verdad, libre y gustosamente.

La voluntad, en efecto, actúa con más libertad si el movil que determina su conducta es atrayente por su hermosura o bondad. De ahí la importancia de la Revelación divina. Gracias a ella conocemos, aunque sea a medias, la Verdad suprema qu es el misterio divino y su decreto de salvación. Ese conocimiento abre ante la voluntad un panorama sumamente fascinante, le despierta el deseo, le provoca el anhelo, le enamora, introduce en el corazón un vivo amor. Ello le lleva a actúar con absoluta independencia y decisión, gustosa y libremente. Podemos decir que nadie hay más libre que el enamorado, cuyo amor le lleva a realizar las empresas más árduas, sin desaliento posible.

Por todo ello el discípulo quedará liberado del error, fortalecido, santificado en la verdad (cfr. Jn 17,17.19) e incluso inmunizado contra el pecado (cfr. 1 Jn 3,9). Así la verdad es principio de vida moral y hace posible al

---

[958] Cfr. I.De la Potterie, *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie (Jn 14,6)*, «Nouvelle Revue Theologique», 98(1966)926.

cristiano «caminar en la verdad» (2 Jn 4). Esta expresión evoca el lenguaje del Antiguo Testamento, donde con frecuencia se habla de ese «caminar en la verdad» (cfr. Sal 25,5; 26,3; 86,11; etc.).

Recordemos el valor de esta interpretación de la verdad en San Juan. Es, sin duda, una aportación sugerente y enriquecedora para un mejor conocimiento de tan importante tema joanneo. Es más, algunos pasajes son muy difíciles de entender si no se recurre al concepto sapiencial y apocalíptico de la verdad [959]. Sin embargo, el tema de la verdad en San Juan, como ya dijimos, es difícil de encuadrar en una sola área conceptual. Su rico contenido requiere una mayor flexibilidad y apertura de pensamiento. Por ello no se puede desdeñar del todo el concepto helénico de verdad, pues a veces San Juan apunta en esa dirección, sobre todo cuando se trata de la verdad como una cualidad de algo que es real y distinto de lo que es falso y engañoso. Pero sobre todo, hay un espacio ideológico del que nuestro hagiógrafo depende más de lo que puede parecer a primera vista. Ese espacio es el constituido por el Antiguo Testamento [960]. Hagamos, pues, un recorrido sucinto por él, desde la perspectiva del concepto de verdad para ver en qué medida el IV Evangelio se apoya en los libros de la Antigua Alianza [961].

En realidad ya nos hemos fijado en algunos de los escritos veterotestamentarios al hablar de los campos apocalíptico y sapiencial. Pasemos ahora a otros géneros literarios del Antiguo Testamento, tan rico y variado, tan luminoso y esclarecedor a la hora de interpretar los del Nuevo. Lo primero que se observa en este campo es que hay un redondo abanico de matices sobre el concepto de verdad, אמת, *'emet* [962]. Es un término que se usa ciento ventiseis veces y que la versión griega de los LXX suele traducirlo por ἀλήθεια, *alétheia*. En efecto, así lo hace ochenta y siete veces, mientras que doce veces lo traduce por ἀληθής, *alethinós* y otras por ἀληθή ς, *alethés*, ἀληθῶς, *alethos* o ἀληθεύειν, *aletheúein* [963]. Suele estar relacionado con los vocablos שלום, *shalom*, תמים, *tamin*, חסד, *hesed* y צדק,

[959] Así, por ejemplo, Jn 5,33; 17,17.19; 18,37s.; etc.

[960] Sobre el uso del Antiguo Testamento en San Juan podemos decir con G.L.Carey: «In John's case his use is often subtle, indirect and allusory. Compare, for example, the fact that in the Wescott-Hort list of OT references only 27 passages are listed for John, whereas there are 70 for Mark 109 for Luke and 124 for Matthew». *The Lamb of God*, «Tyndale Bulletin», 32(1981)107.

[961] Cfr. J.M.Casabó, *La teología moral en San Juan*, Madrid 1970, p.231.

[962] Cfr. G.Quell, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento* deG.Kittel-G.Friedrich, Brescia 1965, t.I, c.628.

[963] También se traduce por δικιοσύνη, *dikaiosyne* cuatro veces, otras cuatro por δίαιος, *díkaios*, y tres por πίστις, *pístis* o πίστεις, *písteis*.

sedec, a los que frecuentemente califica (cfr. Sal 71,22; 89; 158,2; Os 2,21s.; Ne 9,33; Za 8,8). Es interesante destacar la relación que se da entre חסד, *hesed* y אמת, *'emet*, atributos referidos con frecuencia de forma conjunta a Dios, dato que aporta mucha luz a la interpretación que más adelante proponemos a Jn 8,32.

Una primera acepción en el Antiguo Testamento de אמת, *'emet* pertenece al campo jurídico, donde se habla de la verdad de unas pruebas o de unos testimonios (cfr. Dt 22,20; Jos 2,12; Est 9,30; etc.). En este sentido es correcta la versión de אמת, *'emet* por ἀληθής, *alethés*, pero no en el sentido de verdadero sino de válido [964]. Se acentúa, por otra parte, el matiz de absoluta certeza de una realidad eficaz. Así, por ejemplo, se dice que la palabra de Yawéh es verdad, o sea, realmente eficaz (cfr. I Re 17,24; Jr 23,28). El concepto traspasa el campo jurídico para significar una realidad que ha de ser reconocida como tal por todos y en cualquier circunstancia. Se trata entonces de algo realmente válido, sólido y seguro, algo estable y duradero. Según esto una paz de verdad es una paz permanente (cfr Jr 14,13) así como un camino de verdad es el que conduce indefectiblemente al final deseado.

Pero donde más interés reviste el אמת, *'emet,* veterotestamentario es en el terreno religioso, en donde la palabra derivada אמן, *'amen* ha permanecido intocable dentro del uso litúrgico, y que «no se ha traducido -dice San Agustín- para que se le guarde con cierto respeto bajo el velo del misterio. No para tenerla encerrada, sino para que no pierda su mérito al ser explicada» [965]. En esa zona religiosa la verdad se vincula intimamente con la moral, en cuanto que indica de ordinario fidelidad o lealtad [966]. Así Yahwéh es el Dios fiel (cfr. Dt 7,9; 32,4; Sal 31,6; Is 49,7), que guarda por siempre su alianza. En este contexto, como dijimos, se asocian con frecuencia חסד, *hesed* y אמת, *'emet* para expresar la misericordia permanente de Dios, su amor siempre fiel (cfr. Ex 34,43; Gn 24,27; 2 S 2,6; 15,20). La verdad es una cualidad que determina que la palabra divina nunca falle ni sea jamás revocada. Esa circunstancia llena de fortaleza al creyente, que ve en Dios su escudo, su baluarte, su roca, su ciudad amurallada (cfr. Sal 40,12; 43,23; 54,7; 61,8; 111,73).

Aplicado a los hombres el concepto de verdad implica respeto al derecho (cfr. Pr 29,14; Ez 18,8; Za 7,9), así como supone sinceridad en el

---

964 Así lo hemos traducido en Jn 8,13.14.17 de la *Sagrada Biblia*, Pamplona 1980, t.IV, p.207s. Este dato apoya el hecho de que el sentido polivalente de verdad del Antiguo Testamento es recogido por nuestro hagiógrafo.

965 *Tract. in Joann.* 41.

966 Cfr. I.De la Potterie, en *Vocabulario de teología bíblica* de X. Léon-Dufour, Barcelona 1965, p.821.

hablar que hace irrebatible lo que se dice (cfr. Pr 12,19). «La Verdad tiene una dimensión de exigencia práctica. Obrar la verdad, ser de la verdad, significa abrirse a la luz, renunciar al pecado y a las propias tinieblas, aceptar como norma de vida el mandamiento nuevo, reconocer a Jesucristo como el único Camino y adorar al Padre en Espíritu y en verdad (4,23-24)» [967].

Respecto a la verdad apunta también el Antiguo Testamento a una actitud de fidelidad en el mismo hombre. Así un hombre de verdad es un hombre de confianza que nunca fallará, ni se echará atrás en sus decisiones (cfr. Os 4,2; Ex 18,21; Ne 7,2). Ordinariamente se alude a la lealtad para con Dios, a la fidelidad a su llamada. De aquí que אמת, *'emet,* se aplique al hombre justo y de corazón íntegro (cfr. Jos 24,14; 2 R 20,3; Za 8,3; etc.). Es una cualidad muy apreciada en las relaciones sociales. Resulta curioso ver como la fórmula אסד ואמת, *hesed we'emet*, tan propia de Yahwéh, se aplica también a los hombres. Así, por ejemplo, Jacob pide a su hijo José, cuando estaba para morir, que sea con él אסד ואמת, *hesed we'emet,* y no lo entierre en Egipto sino en la sepultura de sus padres (cfr. Gn 47,29; Jos 2,14).

f. Verdad y fidelidad

Este sentido de fidelidad dado a la verdad es adoptado por algunos autores al explicar ciertos pasajes joanneos. Así en Jn 1,14, según Muñoz León, «la expresión 'gracia y verdad' en este caso corresponde al hebreo אסד ואמת ,*hesed we'emet* (amor y fidelidad) con que Ex 34,6s. define a Dios» [968].

Según esto, la frase del Prólogo «lleno de gracia y verdad», coloca a Jesucristo en la misma línea de Yahwéh, pues esa gracia y verdad corresponden al אסד ואמת, *hesed we'emet* de los salmos, que cantan la bondad y la fidelidad, la misericordia y la lealtad de Dios [969]. También cuando el hagiógrafo dice que la gracia y la verdad nos vienen por Jesucristo (cfr. Jn 1,17), se nos enseña que con Cristo nos llega la redención, en virtud de la cual el hombre recibe la gracia del perdón y la fortaleza que proviene de un amor siempre fiel [970].

---

967 D.Muñoz León, *Proclamación del Evangelio de S.Juan*, Madrid 1988, p.199.

968 D.Muñoz León, o.c., p.195.

969 A esta interpretación se opone I.De la Potterie (cfr. *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1986, p.241ss.). También la rechaza J.M.Casabó, *La teología moral en San Juan*, Madrid 1970, p.231, aunque reconoce que otros autores la adoptan. Entre estos Casabó cita a LL.Wendt, M.E.Boismard, J.Gillet y R.Schnackenburg. En la *Sagrada Biblia*, Pamplona 1980, t.IV, p.95, también hemos optado por esta interpretación.

970 En este mismo sentido creemos que se pueden entender los vv. de Jn 17,17 y 19.

Es en esta misma línea de verdad-fidelidad como, a nuestro entender, se puede interpretar Jn 8,32. Es una interpretación que está apoyada por aquellos pasajes en los que la verdad se relaciona con la caridad, con el amor. En ocasiones esa relación es implícita. Así ocurre cuando se afirma que «quien obra según la verdad viene a la luz» (Jn 3,21), expresión típicamente joannea (cfr. Jn 12,35; Jn 1,17; etc.). Pero en qué consiste venir a la luz. Nos lo declara San Juan cuando dice que el que permanece en la luz es aquel que ama a su hermano (cfr. 1 Jn 2,10). Por ello el que es fiel amador del hermano es el que obra según la verdad y, al hacerlo de forma contínua, viene a la luz, permanece en ella. Por otra parte, ese pasaje sobre obrar según la verdad y venir a la luz está en un contexto en el que se habla de que «tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo unigénito» (Jn 3,16). Este es el gran motivo que fundamenta el amor a Dios del hombre, que brota en justa correspondencia a ese inmenso amor divino, pero no como un querer pasajero, efímero y engañoso, sino como un amor perseverante, fiel, leal, auténtico, de verdad.

Veamos otro texto más explícito en apoyo de nuestra interpretación que relaciona estrechamente verdad y amor leal o fidelidad. San Juan advierte que es preciso amar «no de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad. En esto conocemos que somos de la verdad» (1 Jn 2,10). Con ello se especifica una vez más la índole del amor cristiano, cuya principal característica es la de ser verdadero, la de ser fiel y permanente, eternos podemos decir en cuanto es participación del amor divino y porque perdurará en el más allá, cuando todo lo demás pase (cfr. 1 Co 13,8.13). Al inicio de la segunda carta se dirige el autor inspirado a sus lectores, sus hijos les llama, a quienes ama «según la verdad», y no sólo él «sino también cuantos conocen la verdad». Y ese amor es así, declara a continuación, «a causa de la verdad que permanece en nosotros y que estará con nosotros para siempre» (2 Jn 1-2).

En poco espacio habla varias veces San Juan de la verdad. Primero refiriéndose a ese amor que es «según la verdad», según esa lealtad y firmeza, añadimos nosotros, que distingue al amor que Cristo ha predicado y que ha sido imbuído en el corazón del hombre por la fuerza del Espíritu. A esta realidad se refiere San Pablo cuando habla de que «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5,5). También esta doctrina está presente en otros autores sagrados, como es por ejemplo Ezequiel cuando refiere que Yahwéh promete a su Pueblo darle «un corazón nuevo», «un espíritu nuevo» infundiendo su רוח, *ruah* en ellos y cambiándoles el corazón de piedra que entonces tienen por un corazón de carne. «Infundiré mi espíritu en vosotros -dice el

Señor- y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas [971]. Esta docilidad, incluso podríamos decir facilidad en cumplir con la Ley bien puede llamarse libertad para cumplirla. Se trata de una fuerza interior que permite actuar por convicción personal, por propio impulso. Es un aspecto que refuerza el hecho de que el ser discípulo de Cristo lleva al conocimiento de la verdad [972], que hace libre al hombre. En este pasaje de la segunda carta, al decir que lo mismo que él, les aman los que conocen la verdad, se da a ese conocimiento un matiz no sólo intelectual sino también volitivo.

Esa verdad conocida hay que entenderla aquí en el sentido de revelación. Así quienes conocen lo que Cristo ha revelado se inclinan a cumplir con ese mandamiento nuevo de amar a los demás. Y todo eso ocurre a causa de la verdad que permanece en ellos para siempre. En está fase la verdad adquiere el significado de ser una fuerza interior en esa fidelidad de que venimos hablando y que mueve a los cristianos a querer siempre. Termina esta introducción de la segunda carta de San Juan asegurándoles que «la gracia, la misericordia y la paz de parte de Dios Padre y de Jesucristo, el Hijo del Padre, estarán siempre con nosotros según la verdad y el amor» (2 Jn 3). Una vez más aparecen en este pasaje unidos y relacionados los dos conceptos del amor y de la verdad, que mutuamente se determinan y especifican, pudiendo hablar del amor de verdad, y de la verdad del amor.

En la tercera carta de San Juan hay otra referencia a la verdad en el sentido que venimos apuntando. Se refiere San Juan al enorme gozo que le produjo la noticia recibida sobre su hijo y discípulo Gayo: «Grande fue mi alegria al llegar los hermanos y dar testimonio de tu verdad, puesto que vives según la verdad» (3 Jn 3-4). Ese testimonio de la verdad de Gayo versa sobre la conducta de éste en relación con los hermanos forasteros, que le han visitado y que, agradecidos por su buena acogida, dan testimonio de su caridad ante toda la Iglesia (3 Jn 6). Es claro, por tanto, que el testimonio sobre la verdad de Gayo es lo mismo que el testimonio acerca de su caridad, de su amor. Y esa conducta, marcada por la fidelidad al amor de

971 Ez 36,26-27. Abundando en este aspecto podemos citar a 1Jn 2,4: «Quien dice: Yo le conozco y no guarda sus mandamientos es un mentiroso y la verdad no está en él». Por el contrario, podemos afirmar, el que guarda sus mandamientos, resumidos en el «mandatum novum», tiene en él la verdad.

972 Es preciso tener en cuenta que para San Juan el verbo «conocer» supone algo más que el mero saber. Implica una elección, un acto de la voluntad por el que uno se adhiere a eso que conoce. Esta concepción, por otra parte, está presente con frecuencia en el Antiguo Testamento donde el verbo hebreo ידע, *yada'*, contiene en sí ese matiz volitivo y de elección que señalábamos.

Cristo manifestado en la caridad con los hermanos, es precisamente vivir según la verdad. Esa realidad es lo que más alegría proporciona a San Juan, como ocurre en esa ocasión, cuando al escribir acaba de oir que un hijo suyo vive según la verdad, según las exigencias de una sincera fidelidad al mandamiento de Cristo, el de la caridad.

g. *Movidos por el amor*

Desde esta perspectiva creemos que hay que entender la frase «la verdad os liberará». En efecto, el hombre se siente liberado cuando hace lo que quiere y porque quiere. Y eso sólo es posible cuando obra por amor, cuando es movido por la fuerza interior de la fidelidad a un querer, bajo el impulso de la lealtad a un sincero amor. Por tanto, el actuar impulsado por la fuerza de una fidelidad inquebrantable es lo que, en definitiva, libera al hombre. La verdad es entonces un dinamismo interior, «una fuerza activa: libera del pecado, orienta e impele la conducta, hace amar» [973].

Es preciso recordar que el concepto de verdad es en San Juan polivalente y que una interpretación exclusivista no es la más adecuada. El sentido, dentro de la gama que la verdad puede tener, ha de ser dado por el contexto. Así, unas veces la verdad equivaldrá a la realidad, a lo que ciertamente es. Otras hará referencia al contenido de la Revelacion, a ese designio salvador del que Cristo es testigo y encarnación. Por último, la verdad puede equivaler a fidelidad, a un amor siempre fiel, como ocurre en los textos presentados. Con S.Agustín podemos afirmar que «actuando con amor actuamos con espíritu de libertad, mientras que quien actúa con miedo lo hace con espíritu de siervo» [974].

En el caso de Jn 8,31-32 se dan, a nuestro parecer, esos tres sentidos que puede tener el concepto de verdad en San Juan. Así cuando se afirma que si permanecen en su palabra son en verdad (ἀληθῶς, *alethós*) discípulos suyos, está diciendo que esa actitud perseverante en guardar la palabra del Maestro es lo que hace al creyente un discípulo verdadero, auténtico. El segundo sentido, el de la verdad como revelación, está señalado a continuación, cuando dice que conocerán [975] la verdad (ἀλήθεια, *alétheia*), esto es, comprenderán y amarán cuanto Dios les ha comunicado por Jesucristo,

---

[973] J.M.Casabó, o.c., p.234.

[974] *Enarrat. in Ps.*, 67,18.

[975] A este respecto recordemos lo que hemos afirmado en la nota 972. Según ésto el conocimiento de la verdad, aquí señalado, implica el amor hacia esa verdad. Es un detalle más que nos acerca al concepto de verdad como fidelidad a un compromiso de amor, que defendemos en Jn 8,32.

esa verdad que les descubre la inmensidad del amor del Padre. Por tanto, al hablar de que la verdad (ἀλήθεια, *alétheia*) los liberará, se está refiriendo al concepto de verdad como fidelidad, pues es esa disposición interior de un amor leal, lo que hace que el hombre actúe como quiere, haga lo que quiere y porque lo quiere. Esa verdad, la Verdad, es tan bella y atrayente que el entendimiento la desea sobre todas las cosas. Ello hace que la voluntad la ame y la secunde con una actuación acorde con esa Verdad, libre y gustosamente.

Así, pues, dice S.Agustín: «En la casa del Señor la esclavitud es libertad. Libre porque el servicio no lo impone la necesidad sino la caridad» [976]. También con el Obispo de Hipona afirmamos que «la ley de la libertad no es otra que la de ley de la caridad» [977]. Por tanto, «la razón por la cual en el recto obrar no hay ningún vínculo de necesidad, es porque se da la libertad de la caridad» [978]. Con razón exclama el apasionado converso: «¡Oh verdad eterna, verdadera caridad, y querida eternidad! Tú eres mi Dios, por ti suspiro día y noche... ¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Estabas tú dentro de mí, y yo andaba buscándote fuera..» [979].

Digamos para terminar que esa conexión entre verdad-fidelidad y la libertad, está presente de alguna forma en el modo de entenderse la libertad en el Nuevo Testamento. Así ocurre cuando afirma Sal Pablo que «los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios» (cfr. Rm 8,14). Destaca el Apóstol en ese mismo texto la diferencia profunda que hay entre los que són dóciles a las mociones del Espíritu y los que, por el contrario, las resisten. A estos los considera hombres con espíritu de siervos que los esclaviza y subyuga (Rm 8,15). En cambio, los hijos de Dios son libres con una libertad única, la libertad gloriosa de los hijos de Dios, la libertad con que Cristo nos liberó (cfr. Rm 8,21). Apoyado en esa realidad, proclama el Apóstol que donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad. En efecto los hijos de Dios se han de regir por la ley perfecta de la libertad y por esa ley serán juzgados (cfr. St 1,25; 2,12). Ley, por otra parte, que no es algo postizo sino íntimo, metida en el corazón (cfr. Jr 24,7; 31,33) y en él escrita (cfr. 2 Co 3,3). En esta línea Juan Pablo II afirma que «El amor al prójimo brota de *un corazón que ama* y que, precisamente

---

976 *Enarrat. in Ps.*, 99,7.
977 *Epist.* 167,6.19. Cfr. *De libero arbitrio*, 2, 13, 37.
978 San Agustín, *De natura et gratia*, 65,78
979 S.Agustín, *Conf.* 7,10; 10,27.

porque ama, está dispuesto a vivir *las mayores exigencias*» [980].«El hombre es libre -añade Juan Pablo II- mediante el amor, pues el amor es fuente de predilección para todo lo que es bueno»[981] .La fidelidad al amor es, en definitiva, lo que libera al hombre de modo radical, la fuerza interior que le hace capaz de llevar a cabo, gustosamente, porque quiere, los más costosos sacrificios con plena libertad.

Bibliografía a la Parte I

E.Martín en AA.VV. *Manual Bíblico*, Casa de la Biblia, Madrid 1964, v. III, pp.261-287. J.Leal en AA.VV., *La Sagrada Escritura*, BAC, Madrid 1964, v.I, pp.767-784. M.de Tuya en AA.VV., *Biblia comentada*, BAC, Madrid 1964, v.V, pp.936-952. L.Bouyer, *El cuarto Evangelio. Introducción al Evangelio de Juan*, Estela, Barcelona 1967. A.Wikenhauser, *El Evangelio de San Juan*, Herder, Barcelona 1967, pp.11-59. A.Feuillet, *Escritos joánicos*, en A.Robert-A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona 1970, v.II, pp.789-807. H.Van den Bussche, *El Evangelio según San Juan*, Studium, Madrid 1972, pp.12-76. R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Cristiandad, Madrid 1979, v.I, pp.27-72. R.Schnackenburg, *El Evangelio según S. Juan*, Herder, Barcelona 1980, v.I, pp.43-240. E.Cothenet, *El cuarto Evangelio*, en A.George-P.Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1983, t.III, v.II, pp.201-377. R.E.Brown, *La Comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983. X.Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1-4*, Sígueme, Salamanca 1989, v.I, pp.11-18. D.Muñoz León, *El Discípulo amado*, «Estudios Bíblicos», 48(1990)543-563. R.Rábanos Espinosa-D.Muñoz León, *Bibliografía joánica*, C.S.I.C., Madrid 1990, pp.12-40. AA.VV. *Sagrada Biblia. Evangelio según S.Juan*, Eunsa, Pamplona 1992, v.IV, pp.31-81. A.García-Moreno, ; *Aspectos cultuales en el IV Evangelio*, en AA.VV., *Biblia, exégesis y cultura*, Pamplona 1994. J.O. Tuñí-X. Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas,* Estella 1995, pp.19-61 y 135-163.

---

[980] Enc. *Veritatis splendor*, n.14.

[981] *Cruzando el unbral de la esperanza*, Barcelona 1994, p.220

[illegible] ... lo que el Padre le encomienda ... [illegible] ... de llevar a cabo ... [illegible] ... con plena libertad.

C. Martín en AA. VV. Manual bíblico, Casa de la Biblia, Madrid 1964, t. III, pp. 261-287; J. Leal en AA. VV., La Sagrada Escritura, BAC, Madrid 1964, t. I, pp. 767-784; M. de Tuya en AA. VV., Biblia comentada, BAC, Madrid 1964, t. V, pp. 830-912; L. Bouyer, El cuarto evangelio, Introducción al Evangelio de Juan, Estela, Barcelona 1967; A. Wikenhauser, El Evangelio de San Juan, Herder, Barcelona 1967, pp. 11-55; A. Feuillet, Escritos joánicos, en A. Robert-A. Feuillet, Introducción a la Biblia, Herder, Barcelona 1970, t. II, pp. 587-607; H. van den Bussche, El Evangelio según San Juan, Studium, Madrid 1972, pp. 13-76; R.E. Brown, El Evangelio según Juan, Cristiandad, Madrid 1979, t. I, pp. 23-172; R. Schnackenburg, El Evangelio según San Juan, Herder, Barcelona 1980, t. I, pp. 23-248; M. Gourgues, El cuarto Evangelio, en A. George-P. Grelot, Introducción crítica al Nuevo Testamento, Herder, Barcelona 1983, t. II, vol. II, pp. 264-397; R.E. Brown, La Comunidad del discípulo amado, Sígueme, Salamanca 1983; X. León-Dufour, Lectura del Evangelio de Juan, [illegible], Sígueme, Salamanca 1989, t. I, pp. 11-18; D. Muñoz León, El Discípulo amado, «Estudios Bíblicos» [illegible] 563-568; [illegible] ... Madrid 1990, pp. 12-40; AA. VV. Sagrada Biblia. Evangelio según San Juan, EUNSA, Pamplona 1992, [illegible] pp. 29-43; A. García-Moreno, [illegible] en AA. VV., [illegible] Pamplona 1994, [illegible] ... 1995, pp. [illegible]-158.

PARTE II: EXEGESIS DE ALGUNOS PASAJES

Seleccionamos algunos pasajes y hacemos una detenida exégesis de los mismos. Primero nos referimos al Prólogo, aprovechando para hacer un estudio de la importancia de la predicación, de la palabra, en la génesis del Evangelio, tratando luego de conocer la prehistoria del pasaje. Presentamos una estructura del mismo y analizamos las diversas partes que lo componen. En nuestra explicación subrayamos los aspectos teológicos de este texto. Estudiamos después la Semana inaugural (Jn 1,19-2,11), dividida en tres partes, relativas al testimonio del Bautista, la vocación de los primeros discípulos y las Bodas de Caná. Seguimos con Jn 6 de gran riqueza teológica en el tema de la Eucaristía, aunque no es fácil abarcar su contenido y, al mismo tiempo, sea uno de los textos más controvertidos. Por último nos detenemos a explicar los capítulos dedicados por el Evangelista a la Pasión de Cristo, destacando su bella composición literaria y, sobre todo, la importancia de su enfoque teológico para entender el valor salvífico de la Cruz. Advertimos que la parte dedicada a la exégesis del Prólogo, de la Semana inaugural y la Pasión se reproducen en cierto modo las explicaciones de clase. Ello explica que las notas a pie de página sean pocas, aunque el contenido de las explicaciones se apoye en diversos autores, cuyas obras citamos de modo global en la bibliografía general.

CAPITULO I

EL PROLOGO [1]

A. Importancia de la palabra en la liturgia

Entre los elementos que integran la liturgia, hay uno de importancia capital. Tanto que sin él la liturgia, tal como la concebimos ahora, dejaría de existir. Ese elemento indispensable al que nos referimos es la palabra que, como veremos, ocupa en el IV Evangelio un lugar privilegiado. En efecto, ya al principio, en esa página única y brillante, misteriosa y bella, que es el Prólogo, nuestro autor da el nombre de Λόγος, *Lógos* («Verbo-Palabra») al Hijo de Dios.

La palabra, fenómeno humano que raya en lo divino, es cauce de expresión sensible de aquello que palpita en el interior del hombre, una realidad que brota del alma lo mismo que mana el agua del corazón de la montaña. La palabra, instrumento singular que interpreta las más escondidas melodías, incluso aquellas que laten en el Misterio de Dios. Con razón nos exhorta San León Magno diciendo: «Disce cor Dei in verbis Dei» [2], trata de conocer el corazón de Dios a través de sus divinas palabras. Una frase que no debemos olvidar nunca, teniéndola siempre presente cuantos queremos penetrar en la grandeza del Señor para mejor conocerle y más amarle.

La palabra forma el lenguaje, ese «sello divino que transforma los pensamientos particulares, propios y corrientes de cada hombre, en pensamientos profundos y verdaderos» [3]. Es cierto, cuanto el hombre sueña o imagina, por muy hermoso e interesante que ello sea, de poco sirve si no aflora al exterior y se expresa claramente en unas palabras. La palabra cristaliza el pensamiento, le presta algo más que su ropaje, le da cuerpo. La palabra perfecciona los conceptos, los esculpe, les da forma. De hecho ocurre a veces que lo que hemos pensado y descubierto en nuestro interior,

---

[1] Gran parte de esta exposición está publicada en «Revista Catalana de Teología», 14(1989)485-492 y en «Scripta Theologica», 21(1989)411-430.

[2] *Epist.*40. PL 77,706.

[3] A.Kirchgässner, *La puissance des signes*, París 1962, p.335.

se enriquece mientras hablamos, y se hace más claro, tanto para los otros, como también para nosotros mismos. En el fondo, toda expresión, toda formulación, sea la que fuere, es un símbolo del pensamiento que la palabra traduce exteriormente. En este sentido el lenguaje mismo no es otra cosa que un simbolismo.

Sin embargo, la palabra no es sólo símbolo del pensamiento. Es una realidad en sí misma que da al hombre la posibilidad de participar en un mundo superior, le capacita para actuar más allá de sí mismo. En el caso divino la palabra tiene una fuerza creadora, Dios hace cuanto quiere con sólo decir que aquello se haga. La palabra entonces no es sólo afirmación o enseñanza, es además llamada y mandato [4]. La Palabra de Dios difiere profundamente, por tanto, de la palabra del hombre. Sin embargo, también entonces, «en la palabra se encierra una fuerza superior» [5]. La palabra, por otra parte, no sólo expresa lo que el hombre piensa, sino que además le hace pensar. Así cuando uno quiere comunicarse con los demás, ha de pensar antes lo que ha de decir. Esto que siempre es necesario, si no se quiere hablar irreflexivamente, es de todo punto imprescindible en la predicación, a la que ha de preceder un mínimo de reflexión personal, a ser posible puestos en la presencia de Dios, o dicho de otra manera, y con palabras del Obispo de Hipona, antes de orador el predicador ha de ser orante [6]. En el mismo sentido, viene a decir Sto. Tomás de Aquino que «ex plenitudine contemplationis derivatur praedicatio» [7], la predicación deriva de la contemplación.

Al ser la palabra el cauce más adecuado de intercomunicación, su papel en la liturgia, repetimos, es trascendental. En definitiva, el objetivo primero del culto es la comunicación con Dios, hablarle y escucharle. «La palabra es la forma plenaria de comunicación humana, y Dios ha escogido también y sobre todo esta forma de comunicarse, de revelarse» [8]. Tan ligada está la palabra a la liturgia, que las palabras más antiguas y primitivas tienen un significado cultual. Esto se explica dado que la primera actitud del hombre de cara a cuanto le rodea, es una actitud religiosa [9].

---

4 Cfr. A.Kirchgässner, o.c., p.348.
5 V.Schurr, *La predicación cristiana en el siglo XX*, Madrid 1956, p.116.
6 Cfr. *De doctrina christiana*, IV, 15. PL 34,103.
7 *Summa Theologica*, II-II, q.188, a,6.
8 L.A.Schökel, *La palabra inspirada*, Barcelona 1966, p.31.
9 Cfr. A.Kirchgässner, *La puissance des signes*,París 1962, p.335.

B. Fuerza de la palabra

Refiriéndose a la Palabra de Dios, dice L.Bouyer que es el motor de la liturgia [10]. Aunque no toda palabra usada en el culto sea Palabra de Dios, es cierto que toda palabra, también la humana, juega un papel fundamental en la liturgia, manifestado de diversas maneras. Por su valor decisivo destacamos el poder de consagrar y de bendecir, de maldecir y de axorcizar, poder de atraer a Dios y poder de expulsar al demonio [11]. En el caso de la Palabra de Dios, proclamada en la liturgia, ese poder divino purifica y libera. Por ello permanecer en la Palabra es un medio fundamental para vencer el pecado, para librarse de él [12].

En la celebración litúrgica nos reunimos, no para ver, sino para oir. Allí la palabra acompaña al rito, le da sentido y, en el caso de los sacramentos, los hace posible mediante la forma correspondiente a cada uno de ellos: «un sacramento nace cuando a la señal exterior se añade la palabra sacramental» [13]. En contraposición de otras religiones, en las que predominan la naturaleza y sus ciclos, en el caso de nuestra liturgia es la realidad histórica de la intervención divina la que prevalece. «De aquí el primado de la palabra» [14]. Es indudable que hay que distinguir entre la Palabra de Dios y la palabra del hombre. Sin embargo, ambas palabras son necesarias, como son imprescindibles dos interlocutores, que hablan y escuchan, para que pueda darse un diálogo auténtico. En la liturgia «ambas palabras forman parte del gran diálogo que se desarrolla en todo el culto divino» [15].

Por supuesto que el lugar preeminente corresponde a la Palabra de Dios, que unas veces revela y otras actúa. Así la revelación divina se nos da a conocer a través de la proclamación de la Palabra, y su explicación-aplicación mediante la homilía, o por cualquier otra modalidad de la predicación. Por otra parte, la Palabra de Dios, de modo semejante al momento de la Creación, también en la liturgia es palabra sustantiva, enuncia y sin más realiza lo enunciado. De esa forma la nueva Creación, inaugurada con la Encarnación del Verbo, prosigue a lo largo de la Historia. Por eso «también a la predicación cristiana hay que aplicar aquello de que 'la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros'» [16].

---

[10] Cfr. Varios, *Parole de Dieu et liturgie*, París 1958, p.112.

[11] Cfr. A.Kirchgässner, o.c., p.348.

[12] Cfr. E.Paretto, *Il logion giovanneo «Agnello di Dio, che toglie il peccato del mundo» (Gv 1,29)*, en Varios, *Parola e Spirito*, Brescia 1982, t.I, p.368.

[13] A.Kirchgässner, *El simbolismo religioso de la liturgia*, Madrid 1963, p.8l.

[14] A.Kichgässner, *La puissance des signes*, París 1962, p.61.

[15] A.Kirchgässner, *El simbolismo religioso de la liturgia*, Madrid 1963, p.82.

[16] V.Schurr, *La predicación cristina en el siglo XX*, Madrid 1956, p.243.

El hombre, por su parte, pronuncia también su pobre palabra para alabar a Dios, ante todo, y agradecerle tantos beneficios como recibe de contínuo, venidos de la bondad y el poder del Señor. Esa actitud de alabanza y gratitud capacita al hombre para presentar humilde y confiadamente sus peticiones y súplicas, plegarias y oraciones que tienen, también, un puesto amplio en la liturgia. En definitiva, «somos mendigos de Dios, necesitamos su ayuda, necesitamos el perdón de nuestros pecados» [17].

En la vida de Israel la función de la palabra es absolutamente esencial, hubo y hay una referencia contínua a la Palabra de Dios [18]. Así, pues, en la tradición del pueblo judío las palabras, más que un medio de comunicación entre los hombres, vienen a ser el modo por excelencia de comunicarse el hombre con Dios. El lenguaje es sagrado por el mero hecho de haber sido utilizado por Yahwéh para revelarse ante su Pueblo. Por ello la palabra tiene un valor místico [19]. Para los judíos, lo mismo que para los pueblos que le circundaban en la antigüedad, la palabra tenía una eficacia en sí misma. Así, una vez que Isaac ha bendecido a Jacob, esa bendición no puede ser revocada, a pesar de las justas protestas de Esaú (cfr. Gn 27). La palabra que designa el nombre tiene sobre éste cierto poder, ejerce en él una especie de posesión. Por eso quien conoce el nombre de una persona, entra en su ámbito personal, tiene sobre ella cierta influencia. Ello explica la prohibición de pronunciar el nombre sagrado de Yahwéh [20].

C. *Palabra viva y vivificante*

En los primeros tiempos había una unión estrecha de la liturgia cristiana con la liturgia del Templo y la de la Sinagoga. De aquí que las raices del culto cristiano sean judías, y la liturgia del acto central de su culto, la Eucaristía, la Santa Misa, conserve su esquema ritual primero, calcado del rito de la Cena pascual, durante cuya celebración el Señor instituyó la Eucaristía, sirviéndose del pan ázimo y del vino de la Pascua. La Iglesia, para su culto, «adoptó inmediatamente las palabras inspiradas de su Libro Sagrado... Esta lectura forma algo así como la respiración secular de la Iglesia» [21]. En efecto, las Escrituras y la liturgia han ido siempre unidas, espe-

17 A.Kirchgässner, *El simbolismo sagrado de la liturgia*, Madrid 1963, p.85.

18 Cfr. D.Barsotti, *La Parole de Dieu dans le Mystere chretien*, París 1954, p.11 y 323.

19 Cfr. o.c., p.26.

20 Cfr. A.Kirchgässner, *La puissance des signes*, París 1962, p.350.

21 G.Auzou, *La Palabra de Dios*, Madrid 1964, p.29.

cialmente en la proclamación del Evangelio, y también en su oración, tomada de ordinario del Salterio [22].

Hay que tener en cuenta que la Palabra de Dios en la liturgia no es un simple documento antiguo, es la palabra viva de Dios que nos habla a través de Cristo, de los hagiógrafos, de la Iglesia. Por este motivo el marco más adecuado para escuchar a Dios es el de la celebración litúrgica, junto a Cristo, presente en medio de su Pueblo reunido en torno al altar [23].

La Iglesia se nutre, sobre todo, de la palabra que sale de la boca de Dios (cfr. Dt 8,3; Mt 4,4). De aquí la comparación que se suele establecer entre la Palabra de Dios y la Eucaristía, que sobre el altar, convertido en mesa, se ofrece a los fieles por medio del ministerio sacerdotal, a través de la Iglesia que no cesa «de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la Palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la liturgia» [24]. Esto explica que el desarrollo y renovación de la liturgia sea un fenómeno paralelo al de los movimientos bíblicos, dando la Escritura a la liturgia un sello de validez y autenticidad [25]. Este doble movimiento, bíblico-litúrgico, está sin duda impulsado por el Espíritu Santo, que no cesa de renovar la faz de la tierra [26].

En esta misma línea afirma J.Gelinau que Biblia y Liturgia son como las dos manos del Espíritu Santo que realiza la obra de la salvación, llamándonos y atrayéndonos mediante la palabra divina, vibrante en la liturgia, hacia el centro del misterio de Dios uno y trino [27]. Biblia y liturgia son para los creyentes, miembros de la Iglesia, los dos términos de un diálogo divino-humano, que parte de la Palabra de Dios y nos conduce a la intimidad de la unión con El.

Digamos también que si la liturgia se nutre de la Palabra de Dios, ésta se esclarece y se hace eficaz en el ámbito de la liturgia. En efecto, en ningún momento la Palabra de Dios encuentra mayor resonancia que en la celebración litúrgica. De hecho cuanto en la Palabra de Dios se anuncia, se realiza en la liturgia, de modo pleno en algunos aspectos, y de forma incoada en otros, adelantando en cierto modo el cumplimiento escatológico y definitivo de la salvación. Así, pues, en la Biblia se nos relata el drama, en la liturgia lo vivimos [28]. Por otra parte la presencia de la Biblia en la liturgia

---

22 Cfr. D.Barsotti, o.c., p.241.
23 Cfr. o.c., p.199.
24 Const. *Sacrosanctum Concilium*, n.21.
25 Cfr. A.G.Martimort, en Varios, *Parole de Dieu et Liturgie*, París 1958, p.11.
26 Cfr. P.Jounel, en Varios, *Parole de Dieu et Liturgie*, París 1958, p.17.
27 Cfr. Varios, *Parole de Dieu et Liturgie*, París 1958, p.155.
28 Cfr. F.Coudreau, en Varios, *Parole de Dieu et Liturgie*, París 1958, p.197.

es una manifestación de fe en la verdad fundamental de que sólo a través de la Iglesia nos llega la Palabra de Dios de forma segura y auténtica. Se cumple así aquello que se repite en el Apocalipsis: «el que tenga oidos que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias» (cfr. Ap 2,7.11.29; 3,6.13.22).

No obstante lo dicho, no debemos exagerar el valor de la palabra, hasta el punto de querer darle una índole cuasi sacramental. «La predicación es sólamente una gracia externa, una ocasión, de que Dios se vale, para ofrecernos su gracia y para otorgarnósla realmente, siempre que no le pongamos obstáculo»[29]. Y el obstáculo puede venir, no sólo de quien escucha, sino también de quien predica. Si este no vive, o al menos lucha por vivir, aquello que predica, su palabra se perderá de ordinario en el vacío. En el caso de la predicación cristiana se exige al predicador entrega a la palabra. La predicación «no es un discurso sobre una cosa, sino un testimonio sobre Jesucristo y sobre su revelación acerca del Padre. No es posible predicar sin esforzarse por vivir lo que se dice, en contraposición con el acto de filosofar, que puede ser auténtico sin que afecte a la existencia del predicador» [30].

D. La palabra en el IV Evangelio

Y es en este sentido en el que San Juan aporta matices que enriquecen el concepto sobre la proclamación de la Palabra. En primer lugar, observamos que el término griego λαλεῖν, *laleîn*, hablar, aparece muchísimo más en el IV Evangelio que en los Sinópticos [31]. Este verbo griego, λαλεῖν, *laleîn*, tiene en el lenguaje religioso un significado noble: publicar un mensaje divino, «publier un message divin» [32]. Es en el griego bíblico uno de los términos que expresan la revelación divina, realizada a través de los profetas y, sobre todo, a través de Cristo, el Verbo de Dios. Un texto, entre otros, que lo confirma, es el comienzo de la epístola a los Hebreos: «Muchas veces y de muchos modos habló (λαλήσας, *lalésas*) Dios en el pasado...». Digamos, además, que el término «predicar», κερυσσεῖν, *kerysseîn*, no lo usa nunca San Juan [33].

---

[29] V.Schurr, o.c., *La predicación cristiana en el siglo XX*. Madrid, 1956, p.119.

[30] Cfr. o.c., p.142.

[31] Así tenemos dicho término 26 veces en Mt, 21 en Mc, 31 en Lc, y 60 en Jn. Otro término destacable en nuestro tema es el de *logos*, que en Mt se usa 33 veces, 24 en Mc, 33 en Lc y 40 en Jn. Cfr. M.Guerra Gómez, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981,p.200-201.

[32] J.Dupont, *Essais de Christologie de S.Jean*, Brujas 1951, p.20. Cfr. I.De la Potterie, *La passion de Jésus selon l'evangile de Jean*, París 1986, p.68.

[33] Cfr. o.c., p.196.

Basados en este y otros datos, que no vamos a detallar, algunos han dicho que los Sinópticos insisten en que el ministerio apostólico es continuación del ministerio de Cristo, mientras que San Juan, aún admitiendo que así es, pone el acento en la intimidad que ha de existir entre el Señor y sus discípulos, aquellos que le aman y guardan su palabra, amados a su vez del Padre y siendo morada de Dios mismo (cfr. Jn 14,23-24). Repetimos que esto no significa que los discípulos no tengan la misión de trasmitir el Evangelio y proclamar la salvación traída por Cristo (cfr. Jn 17,20). Sin embargo los Apóstoles, más que continuadores de la misión de Jesucristo y mensajeros de su palabra, son aquellos que le aman, los que escuchan sus palabras y las guardan celosamente en su corazón [34].

Lo dicho no significa que Juan presente al apóstol como un hombre taciturno, sumido de contínuo en la contemplación. No, San Juan recuerda que el Maestro les enviaba al mundo, del que no debían salir (cfr. Jn 17,15), lo mismo que a El le había enviado el Padre. Por otra parte, el Señor les había dicho que como le habían escuchado a El, también les escucharían a ellos (cfr Jn 17,18.20). No obstante, según San Juan, la acción del Espíritu Santo, más que a la predicación, está dirigida a la consecución de una mayor intimidad con Jesucristo, por medio de una más honda comprensión de su palabra (cfr. Jn 16,12-14). De ahí que la teología de la palabra en nuestro autor es más una teología de la vida espiritual, que una teología de la predicación [35].

Se podría pensar que el IV Evangelio propugna una meditación de la Palabra, dirigida sólo a unos cuantos privilegiados, sin una preocupación apóstolica y en orden a la expansión de la Iglesia. Pero no es así. Más bien se trata de un intento de conocer y amar la palabra de Cristo de manera más rica y profunda, podríamos decir que de forma desbordante, con un conocimiento tan lúcido y un amor tan pleno que se derrama, se vierte, brota al exterior como una fuente caudalosa.

Por eso la palabra de Jesús, recibida y amada por sus discípulos, saboreada en la intimidad de la oración, llena hasta los bordes al alma y la convierte en un embalse siempre lleno y desbordante, en esa fuente de que habla el Señor al decir que «ríos de aguas vivas» brotarán del seno de quienes crean en El (cfr. Jn 6,14). Por otra parte, decíamos que lo mismo que fue enviado Jesucristo por el Padre, así son enviados sus discípulos (cfr. Jn 13,20; 15,27; 17,18). Y Jesús habló públicamente (Jn 18,20), en la sinagogas y en el Templo, en la montaña y en el valle, en el campo y en las

---

[34] Cfr. D.Barsotti, o.c., p.327s.
[35] Cfr. D.Barsotti, o.c., p.328.

ciudades, en la tierra y en el lago. San Juan insiste en la universalidad de la proclamación del mensaje cristiano. Así es el único evangelista, que refiere como el título de la Cruz estaba escrito en los tres idiomas más difundidos de entonces, el arameo, el griego y el latín (cfr. Jn 19,20).

Lo mismo que el Maestro, así los discípulos. Y el Maestro, el Hijo de Dios hecho hombre, el Dios Unigénito que está en el seno del Padre, ha venido como luz verdadera que ilumina a todo hombre, ha llegado hasta nosotros para dar testimonio de la luz, para dar a conocer a ese Dios entrañable y oculto, al que «nadie vio jamás» (cfr. Jn 1,18). A eso ha venido Jesucristo, a dar testimonio del Padre a quien sólo El conoce (cfr. Mt 11,27). Por ello puede afirmar que habla de lo que ha visto, ya que es «el que bajó del Cielo, el Hijo del Hombre» (Jn 3,13). Por tanto, Jesucristo es presentado por nuestro evangelista como el que revela al Padre, siendo esta una de las principales características de la cristología joannea. Tanto que, según el IV Evangelio, Cristo es el Sacramento del Padre, su Epifanía. Así dirá a Felipe que quien le ha visto, ha visto también al Padre (cfr. Jn 14,19).

E. Testigos de la Palabra

En el Apocalipsis nos dice San Juan que Cristo es el Testigo fiel (cfr. Ap 1,5). Esa función de testigo se subraya una y otra vez en el IV Evangelio. Función que se refiere también al Padre y al Espíritu Santo. Así nos dice que el Padre da testimonio de Cristo (cfr. Jn 5,37; 8,18). Lo mismo respecto del «Espíritu de verdad que procede del Padre» y dará testimonio de Jesús (cfr. Jn 15,26). Pero junto a esos testigos, habla San Juan del testimonio de las Escrituras (cfr. Jn 5,29). Las mismas obras de Cristo dan testimonio de El (cfr. Jn 5,26; 10,25.37-38). Juan el Bautista aparece en nuestro evangelio como el que ha venido para dar testimonio de que Jesús es el Hijo de Dios(cfr. Jn 1,19.34). Por último también los apóstoles darán testimonio de Cristo pues desde el principio han estado con El (cfr. Jn 15,27). El mismo autor se presenta a sí mismo como el que da testimonio de lo que ha visto y cuyo testimonio es verdadero (cfr. Jn 19,35; 21,24).

Dar testimonio, testimoniar, μαρτυρεῖν, *martyreîn* en griego. Ser testigos, μάρτυρες, *mártyres*. Esta es la peculiaridad joannea en la teología de la palabra [36]. Para nuestro hagiógrafo no se trata tanto de predicar como de dar testimonio. Es cierto que «para Juan y para las comunidades joánicas son dos formas de conducta misionera, que lejos de excluirse se completan

[36] El término μαρτυρεῖν, *martyreîn,* lo usan Mt y Lc una vez, Mc ninguna y Juan 33.

mutuamente» [37]. En el fondo es cierto que se trata de lo mismo, difundir el Evangelio. Pero la matización de Juan es importante y muy valiosa: la palabra ha de estar refrendada por las obras, el evangelizador no puede hablar de memoria, sino de modo vibrante, como uno que vive lo que predica, y muere si es preciso por ello. El testigo en San Juan siempre es quien ha visto lo que transmite, dando al verbo «ver» un sentido equivalente al de creer.

F. El Λόγος, Lógos, joanneo

Para San Juan la predicación ha de estar cuajada, constituir un testimonio fehaciente, una palabra hecha cuerpo, carne. En definitiva es como una consecuencia de la Encarnación del Verbo, ese misterio fundamental por el que Juan empieza su evangelio, de forma súbita y ascendente, en vertical, con ese canto a la Palabra, ese himno litúrgico que nos ha llegado con la lozanía y el candor de la primera hora, con el encanto y el misterio de su poesía y de su prosa.

Esta página ha llamado siempre la atención por su denso contenido teológico, y también por la forma literaria que presenta. Por otra parte, ha ocupado un lugar privilegiado en la liturgia. La razón podemos verla en el hecho de que en la liturgia la teología de la Encarnación ocupa un lugar preeminente, pues a través de signos humanos somos elevados a lo divino. Por otra parte el Sacrificio de la Cruz, tan central en la teología joannea, es el punto hacia el que converge la acción litúrgica. Son dos aspectos, Encarnación y Cruz, típicamento joanneos [38]. En definitiva, como apunta Dodd, el culto cristiano es el reconocimiento de la gloria de Dios en la persona de Jesús, hacia el cual se orienta por medio de la Encarnación y la Cruz [39].

El interés de la liturgia por el Prólogo se reflejó durante siglos, desde San Pio V hasta la última reforma litúrgica del Vaticano II, pues se recitaba siempre al final de la Santa Misa, después de la bendición. En la actualidad también el Prólogo tiene un trato singular, ya que es el único texto evangélico proclamado dos veces dentro del ciclo de la Navidad [40]. Aparte de esto, el pueblo lo ha venerado de modo particular, conteniéndolo a menu-

---

[37] R.Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1987, t.IV, p.74.

[38] Cfr. S.A.Panimolle, *L'evangelista Giovanni: Pensiero e opera letteraria del quarto vangelo*, Roma 1985, p.305.

[39] Cfr. C.H.Dodd, *The Prologue to the Fourth Gospel and Christian Worship*, en F.F.Cross, *Studies in the Fourth Gospel*, London 1957, p.13.

[40] En efecto, nuestro Prólogo se lee como Evangelio de la Misa del dia en la Fiesta de Navidad, y en la Dominica II de Navidad.

do en pequeñas cajas como un resumen de la fe y, en ocasiones, como un amuleto. Para muchos era una fórmula de bendición e incluso un exorcismo.

Los Santos Padres también se sintieron fascinados por esta página joannea. De entre todos cabe destacar a San Agustín que una y otra vez vuelve a esta perícopa, en la que se encuentra puntos básicos para explicar lo inexplicable, el misterio de Dios Uno y Trino. Así, pues, habla de la generación del Hijo fundándose en el concepto de Λόγος, *Lógos*[41]. La palabra humana, dadas sus características, y su valor analógico respecto del Λόγος, *Lógos*, ayuda a entender el misterio de Cristo. No obstante, San Agustín señala, convencido, la gran diferencia que hay entre el Verbo divino y la palabra humana. Sin embargo, dice que cabe insinuar «una similitud. Mirad: la palabra que os dirijo la he tenido antes en mi corazón; se asentó en ti, pero no se ausentó de mí; empezó a estar en ti lo que no estaba en ti; con todo, permaneció en mí al salir hacia ti. Por consiguiente, al modo que mi verbo ha sido proferido para tu sentido, sin ausentarse de mi corazón, así también aquel Verbo llegó a nuestro entendimiento sin ausentarse de su Padre. Mi verbo se hallaba en mí y se hizo voz, el Verbo divino estaba en el Padre y se hizo carne»[42].

Entre los doctores y teólogos posteriores, también esta página suscitó muchas y diversas manifestaciones en torno a su significado e interpretación. A título de ejemplo nos fijamos en un pasaje de la Suma Teólogica del Aquinatense, en donde se afirma que «el Verbo en su acepción propia se toma personalmente en la divinidad como nombre propio de la persona del Hijo, dado que significa cierta emanación del entendimiento, y la persona divina que procede por emanación del entendimiento se llama Hijo; y esta procedencia toma el nombre de generación»[43].

G. Origen del Prólogo

Entre los autores modernos encontramos múltiples y diferentes opiniones acerca del origen o provenencia del Prólogo. O.Cullmann toca el

---

41 Así dice el Obispo de Hipona: «Cuando concibes la palabra que has de proferir intentas enunciar algo, y la concepción misma del objeto operada en tu corazón ya es una palabra: aún no ha salido a la luz, y no obstante ya ha nacido en el corazón y se encuentra dispuesta para salir... Al igual que tu alma es espíritu, también lo es el verbo o palabra que has concebido, pues todavía no se ha revestido de sonido para segmentarse en sílabas, sino que permanece en la gestación del corazón y en el espejo de la mente: así alumbró Dios al Verbo, es decir, engendró al Hijo» (*Tract. in Joann. evang.*, XIV, 7).

42 *Serm.CXIX, De verbis Ioan.*, 7.

43 *Summ.Theol.*, q.34, a.2.

tema y refiere las diversas posturas de A.Harnack, E.Käsemann y R.Schnackenburg [44]. Posteriormente A.Feuillet estudia ampliamente la cuestión [45]. Comienza recurriendo a una comparación con el himno cristológico de la epístola a los Colosenses (Cfr. Col 1,15-20). Reconoce la influencia que el culto tuvo en este pasaje, ya fuera a través de la liturgia bautismal, ya fuese por medio de la liturgia eucarística [46]. En el caso del Prólogo se puede pensar que ocurre algo similar, pero al mismo tiempo reconocemos que estamos en un caso mucho más complejo, como lo demuestra la abundante y variada bibliografía existente al respecto [47].

Bultmann [48] considera que estamos ante un texto singular y original. No se trata de un prefacio al estilo del que abre el evangelio de San Lucas, ni se puede decir que sea una introducción con la clave de la obra. Se trata más bien, dice Bultmann, de una «obertura» al IV Evangelio, en el sentido que este término tiene en el «argot» musical. Respecto a su fuente de origen, subraya los contactos que el Prólogo tiene con lo que él llama «el mito de la Sabiduría», atestiguado por los libros sapienciales del Antiguo Testamento (cfr. Pr; Jb 28; Qo; Sb; Bar 3,9-4,4), los libros de la literatura apocalíptica tardía del judaísmo [49], e incluso por los mismos Sinópticos (Mt 23,37 y par.; Lc 11,49).

En todos esos textos se presenta a la Sabiduría como un ser divino asociado a la creación del mundo, que llega a la tierra para establecer su morada entre los hombres, pero al ser rechazado por ellos, o al menos por su mayoría, regresa a su lugar de origen. Sin embargo, Bultmann no se limita a la literatura bíblica o parabíblica. El recurre, además, a las religiones babilónicas, egipcias, o iraníes. Pero como la Sabiduría tiene mensajeros, en la que ella se encarna, Bultmann piensa sobre todo en esos enviados celestiales de la gnosis mandea, considerando que el último emisario sería el Precursor de Cristo. Concluye que el Prólogo fue originariamente un himno de acción de gracias en honor del Bautista. Pero luego, tras diversas adiciones, se transformó en un himno cristológico. Estas curiosas suposiciones levantaron pronto una abierta crítica. Entre sus contradictores, qui-

---

44 Cfr. *Christologie du Nouveau Testament*, París 1958, p.216.

45 Cfr. *Le prologue du quatrième évangile*, París 1968, p.179ss.

46 Cfr. A.Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu*, París 1966, p.262-269.

47 De las obras anteriores a 1940 recoge Feuillet las opiniones de R.Harris, C.Cryer, H.H.Schäder, C.F.Burney, M.Goguel, y Ch.Masson. (Cfr. *Le prologue du quatrième évangile*, París 1968).

48 Cfr. *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes Evangelium*, en *Euchasterion* II, *Festschr. für H.Gunkel*, Göttingen 1923, p.3-26. *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, p.1-75.

49 Cfr. *Henoc etíope* 42,1-3; 84,3; *IV Esd* 5,9-11; *Apocalipsis siriaco de Baruc* 48,36.

zá sea Schnackenburg el que más espacio y atención le ha dedicado. Así, después de un largo excursus, con profusión de datos comparativos, concluye este autor que el «himno al *Lógos* tiene en conjunto mucha mayor afinidad con el pensamiento judeocristiano primitivo que con el gnóstico» [50].

A.Wikenhauser en su comentario al Prólogo [51] estima que la parte esencial de este pasaje está constituida por un himno cristiano al Λόγος, *Lógos*, semejante a los himnos paulinos (cfr. Flp 2,6-11; Col 1,15-20; 1 Tm 3,16) y al que Eusebio transcribe y es atribuido a Hipólito [52]. Sin embargo, Wikenhauser piensa que el lenguaje y el estilo del texto permiten afirmar que su autor fue el mismo San Juan que, probablemente, lo compuso de forma independiente primero, y luego lo arregló con algunos retoques para que sirviera de comienzo solemne a su evangelio.

H. Un himno litúrgico

En la década de los años cincuenta destaca S.De Ausejo por su amplio estudio titulado *¿Es un himno a Cristo el Prólogo de San Juan?* [53]. Aporta este autor el testimonio de Justino, Orígenes, Tertuliano y Eusebio de Cesarea sobre la existencia de himnos cristológicos ya desde la era apostólica. Aduce también seis himnos cristológicos paulinos [54]. Da los criterios que permiten establecer los caracteres propios de un himno [55]. Observa que estos himnos, al igual que el Prólogo, provienen del mismo entorno cultural de la iglesia de Efeso. Como los himnos paulinos, también nuestro texto comienza por la contemplación de Cristo, Dios y hombre (vv.1-5.9-11). Continúa refiriendo su humillación, expresada mediante el contraste de la carne y la gloria (v.14a.b). El final de la composición canta la gloria que sigue a la *kénosis* y abajamiento del Señor (vv.16-18). Los vv.6-8.15-17, dice Ausejo, serían posteriores, añadidos después por el mismo San Juan, al acoplar este himno a su Evangelio.

Posteriormente, un año más tarde, E.Käsemann [56] toca también el tema y afirma que resulta problemático el carácter precristiano del himno

---

50 *El evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t.I, p.307.

51 *Das evangelium nach Johannes*, Regensburg 1948, p.35-36.

52 Cfr. *Hist.Eccl.*, 5,38,5.

53 Cfr. «Estudios Bíblicos», 15(1956)223-277; 281-427.

54 Cfr. Ef 5,14; 1 Tm 1,17; 2 Tm 4,18 (son tres himnos fragmentarios); 1 Tm 3,16 (casi completo); Flp 2,6-11 y Col 1,15-20 dos himnos completos).

55 Dichos caracteres son: 1° el tema de la alabanza a Cristo. 2° la forma literaria en estrofas con un cierto ritmo y yuxtaposición de proposiciones.

56 Cfr.*Aufbau und Anliegen des Johanneischen Prologs*, en *Libertas Christiana, Festschrift für F.Delekat*, München 1957, p.75-99.

al Λόγος, *Lógos*, rechazando la existencia de un original arameo, asi como la de un himno al Bautista, adaptado luego a Cristo. Piensa que, más que un sumario o una introducción pedagógica, el Prólogo es una especie de contemplación teológica de Jesucristo, en cuanto autor de un mundo nuevo que nos otorga el don escatológico de la filiación divina. También en esta época publica Schnackenburg un artículo sobre el tema, bajo el títulado *Lógos-Himnus und Johanneischer Prolog* [57]. Posteriormente, este mismo autor en su extenso comentario vuelve a la cuestión, y matiza sus afirmaciones anteriores. En conclusión defiende que este pasaje recoge un himno cristológico preexistente en la liturgia de su tiempo, adaptándolo al evangelio mediante algunos retoques. Defiende, además, la estrecha relación que tiene esta perícopa con el pensamiento judeocristiano primitivo, así como la diferencia esencial en relación con las corrientes gnósticas, rebatiendo así la tesis de Bultman.

Sin embargo, la teoría bultmaniana es repetida , con algunas modificaciones, por S.Schulz [58]. Por su parte J.A.T.Robinson opina que el Prólogo tiene una clara unidad literaria que apoya la tesis de una composición unitaria, es decir, escrita por el mismo autor. También la unidad del estilo apoya dicha teoría. Señala, además, el claro paralelismo que tiene este texto con el comienzo de la primera epístola de San Juan, estimando que el Prólogo sería posterior y añadido, posiblemente, en una segunda redacción del evangelio [59].

Por su parte, E.Hänchen [60] descarta el origen gnóstico del Prólogo y piensa que es un himno cristiano compuesto con un ritmo más flexible del que se ha supuesto frecuentemente. Hay, dice, resíduos paganos asumidos por el judaísmo, pero predomina el sentido cristiano del texto. Aventura la hipótesis de tres niveles redaccionales: un himno cristológico recogido por el evangelista, modificación posterior para adaptarlo a su evangelio, y en tercer lugar habría añadidos posteriores de algunos versículos.

Como podemos ver las opiniones se multiplican y se diferencian al mismo tiempo [61]. Ello muestra la complejidad de la cuestión y la escasa fiabilidad que ofrecen las distintas opiniones, ya que ninguna ha prevaleci-

---

[57] Cfr. «Biblische Zeitschrift», (1957)69-109.

[58] Cfr. *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden*, Stuttgart 1960.

[59] Esta, como otras teorías que venimos enumerando, estimamos que es una mera conjetura no suficientemente demostrada. Respecto a las demás opiniones nos limitamos a su exposición, sin que ello suponga que estamos de acuerdo con ellas. Estudiarlas con más detención desborda el objetivo que nos hemos propuesto.

[60] Cfr. *Problem des Johanneischen Prologs*, «Zeitschrift Theologische und Kirche», 60(1963)305-334.

[61] A.Feuillet cita también a C.Dempke, H.Ridderbos y W.Eltester.

do sobre las demás. Lo que sí está claro es que no se puede admitir sin reservas la pretendida índole gnóstica del Prólogo. Tampoco está del todo claro, desde luego no es evidente, que San Juan recogiera un himno cristológico anónimo y lo aclopara a su evangelio. Con Feuillet [62] y otros autores pensamos que «la noción de *Lógos* es tributaria, no de la filosofía griega sino de la tradición religiosa del judaismo, remozada y profundizada por el mensaje evangélico» [63]. A conclusión similar llega D.Muñoz León después de su amplio e interesante estudio [64]. Lo más probable, a nuestro entender, es que San Juan compusiera este pasaje para la liturgia de sus fieles y luego lo acoplara, con posibles retoques, al evangelio que, en definitiva, es un desarrollo de las tres ideas básica del Prólogo: Jesús que revela al Padre. Respuesta de los hombres a esa revelación. Salvación para aquellos que han creido en Jesucristo [65].

Entre las posibles estructuras que se han hecho al Prólogo [66], nos inclinamos por la propuesta por Boismard que señala un perfecto «chiasmo», o esquema cruzado y concéntrico en el que la primera idea es paralela con la última, la segunda con la penúltima, la tercera con la antepenúltima y así sucesivamente, dejando en el centro una proposición claramente destacada. Así pues podemos ver dos partes paralelas (A y A') y una central (B). En la parte A) (vv.1-11) se trata de la revelación del Verbo hasta su encarnación, mientras que en la parte A') se vuelve a tratar de la revelación del Verbo pero ahora desde su encarnación. La parte B) queda en el centro subrayando la importancia de la filiación divina. Por otro lado, en la revelación del Verbo se observan cinco niveles paralelos:

A.1:El Verbo en Dios (v.1-2)	A'.1:El Hijo en el Padre (v.18)
A.2:El Verbo en la creac.(v.3)	A'.2:En la nueva creac. (v.17)
A.3:El Verbo en el hombre(v.4-5)	A'.3:En el hombre (v.16)
A.4:Revelado por el Bta.(v.6-8)	A'.4:Revelado por el Bta.(v.15)
A.5:Revelado por sí mismo(v.9-11)	A'.5:Revelado por sí (v.14)

B: Filiación divina (v.12-13)

---

62 O.c., p.196-203.

63 J.Dupont, *Essais sur le Christologie de S.Jean*, Brujas 1951, p.49.

64 Cfr.*Dios-Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974.

65 Cfr. S.A.Panimolle, *L'evangelista Giovanni. Pensiero ed opera letteraria del quarto vangelo*, Roma 1985, p.15ss.

66 Cfr. M.F.Lacan, *Le prologue de saint Jean. Ses themès, sa structure, son movement*, «Lumière et Vie», 33(1957)91-110. M.E.Boismard, *El Prólogo de San Juan,* Madrid 1967, p.125s. E.A.Culpepper, *The Pivot of John's Prologue*, «New Testament Studies», 27(1981)1-31. I.De la Potterie, *Struttura letteraria del Prologo di S.Giovanni,* en *Studi di Cristologia Giovannea*, Génova 1986, p.31-57.

Junto a esta armónica construcción literaria de conjunto, se da una concatenación en los vv.1-2, hilvanando las frases de modo que la última palabra pasa a ser la primera de la frase que sigue. También hay un paralelismo antitético en los vv.3 y 4, al decir lo mismo con una afirmación primero y luego con una negación.

I. El Verbo antes de su encarnación

Se comienza a tratar del Verbo en su relación con el Padre y a presentarlo desde el primer momento como Dios. Las palabras Ἐν ἀρχῃ, *en arjé*, son las mismas del Génesis según la versión griega que traduce así el hebreo בראשית, *bereshit*. Esto, unido a la acción creadora de la Palabra, nos permite ver una clara evocación de relato genesíaco y un cierto paralelismo. Son detalles que permiten pensar en la nueva creación que con Cristo se inicia. Las referencias a la luz, creada el día primero de la creación, confirma lo dicho, así como el hecho de que luego siga el relato con un esquema de siete días (cfr. Jn 1,19.29.35.43; 2,1).

La forma verbal ἦν, *ên*, se repite tres veces referidas al Verbo. Es un imperfecto de duración, una forma atemporal muy adecuada para referirse a la eternidad del Verbo. En contraposición cuando hable de la Encarnación (v.14) expresa su irrupción en la Historia con la forma verbal en aoristo, tiempo histórico, ἐγένετο, *egéneto*, «fue hecho», «se hizo». El mismo tiempo se usa al hablar de que todo fue hecho por El, para referir la creación en el tiempo de todo cuanto existe.

El término Λόγος, *Lógos*, se consideró como un vocablo tomado por Juan de la filosofía griega, sobre todo de Filón de Alejandría, en relación con el neoplatonismo. Sin embargo, hoy está generalmente admitido que ese término está presente en el vocablo מאמרא, *menra*, «palabra». Por tanto, con Feuillet [67] y otros autores pensamos que «la noción de *Lógos* es tributaria, no de la filosofía griega, sino de la tradición religiosa del judaísmo, remozada y profundizada por el mensaje evangélico» [68]. A conclusión similar llega D.Muñoz León después de un amplio e interesante estudio [69]. En el libro de los Proverbios se habla de la Sabiduría como presente al principio de toda la creación (cfr. Pr 8,22), realidad que evoca lo que se dice de la existencia del Verbo al principio de todo. También podemos recordar que Jesús dijo a los judíos que antes que Abrahán El existía (cfr.

---

67 Cfr. *Le Christ Sagesse de Dieu,* París 1966, p.196-203.
68 J.Dupont, *Essais sur le Christologie de S.Jean,* Brujas 1951, p.49.
69 Cfr. *Dios-Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco,* Granada 1974.

Jn 8,58). Después el evangelista no habla más del Verbo, probablemente por la posibilidad de confusionismo que había entre sus lectores helénicos que conocían la doctrina neoplatónica.

La expresión «junto a» (πρὸς, *pròs*) es preposición de movimiento con verbo de quietud, licencia permitida en la Koiné. El término Θεός, *Theós*, significa «Dios». Pero en el Nuevo Testamento cuando se usa con artículo significa «Padre», mientras que sin artículo se refiere a la divinidad como tal (cfr. 2 Co 13,13). Este v.2 nos sugiere también que la existencia eterna del Hijo junto al Padre no es algo estático sino dinámico. Hay, además, una distinción de personas y una relación entre las mismas. Se repite de nuevo, cerrando el último hemistiguio, la divinidad del verbo. Por tanto, el Verbo no está fuera de Dios, como las criaturas. Está dentro de él y en él. Es una persona divina y distinta al Padre.

En el v.3 se nos habla del Verbo en relación con la creación. En un paralelismo antitético, con afirmación y negación, se dice que todas y cada una de las cosas han sido hechas por El. Así se deduce del uso de πάντα, *pánta*, sin artículo. Ello parece suponer una creación «ex nihilo», de la nada. La preposición Χωρὶς, *choris*, «sin» recuerda Jn 15,5, cuando Jesús dice que nada podrán hacer separados de El. El texto puede tener dos puntuaciones. Una es así: (v.3) «Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él no fué hecho nada de cuanto ha sido hecho. (v.4) En él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres». La otra puntuación: (v.3) «Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él no fué hecho nada. (v.4) Cuanto ha sido hecho en él era vida y la vida era la luz de los hombres».

La primera puntuación es la elegida por la Vulgata y mantenida por la Neovulgata, siguiendo razones de crítica textual que está apoyada en los manuscritos anteriores al s.IV. También el ritmo se mantiene mejor con esta lectura. La otra, bastante común en la antigüedad, parece haber sido favorecida por la lucha antiarriana, aunque ya los gnósticos del s.II la habían propiciado, defendiendo así que el Verbo también era una criatura.

Al decir que todo fue hecho por él, podemos preguntarnos de qué causalidad se trata. En el ambiente bíblico hay dos posibilidades, una ser causa eficiente (soplo, Espíritu, Palabra: cfr. Is 40,26; 44,24; 48,13; Sal 33,6-14) y otra ser causa ejemplar (Sabiduría: cfr. Pr 8,27-30; Jb 28,2.24-28). Parece que S.Juan se inclina por la causa eficiente, sin que se excluya totalmente la otra.

Después de hablar de la acción creadora del Verbo, pasa a contemplarlo en relación con los hombres (v.4-5). Primero afirma que en él estaba la vida, para continuar diciendo que la vida era luz de los hombres. Esa vida es la misma vida de Dios ya que el «Verbo era Dios» (v.1). Hay una

alusión velada al Dios vivo del Antiguo Testamento, que precisamente en esa vida se distingue de los ídolos «que tienen ojos y no ven, oídos y no oyen» (cfr. Sal 115,6). Y esa vida que es movimiento, acción, latido, se manifiesta en hechos concretos, palpables, visibles. Es decir, la vida divina no sólo es una vida «ab intra», sino también «ad extram», reconocible para el hombre que puede percibir el resplandor de la gloria divina y conocer por los efectos la causa que los produce. Luego volverá a repetir de forma más directa esta realidad de la vida del verbo como luz de los hombres, que ahora se enuncia simplemente. Cuando el relato haya avanzado, Jesús llegará incluso a decir: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no andará en tinieblas sino que tendrá la luz de la vida» (Jn 8,12). Como podemos observar, se combinan los elementos de la luz y de la vida en relación con los hombres.

La vida se toma aquí en el sentido de vida divina participable. Esa vida viene a ser luz. Es un concepto cercano al judaísmo, donde la luz viene estrechamente relacionada con la Ley, la Sabiduría y la Palabra. El hombre que camina bajo la Ley no tropieza: «Tu Palabra es una lámpara para mis pasos, una luz en mi sendero» (Sal 118,105). El salmista relaciona también la luz con la vida: «En ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz» (Sal 36,10).

¿Cómo esa vida es luz? Toda la creación era de suyo luz para que viniera al conocimiento de Dios, lo cual era venir a la vida. Así lo enseña el libro de la Sabiduría (cfr. Sb 13,1ss.) y lo repetirá San Pablo cuando diga que los que han ignorado a Dios son inexcusables, ya que por las criaturas han podido llegar al conocimiento del Creador, de lo visible han debido pasar a lo invisible (cfr. Rm 1,18ss.).

Por tanto es a través de la huella divina en la Creación como el Verbo luce en las criaturas y permite al hombre venir al conocimiento de Dios y por eso viene a ser vida para los hombres. Algunos opinan que se trata de una luz natural para iluminar al hombre éticamente en el camino de la verdad. No se ve la razón de esta limitación, ya que del Verbo procede también la luz sobrenatural de la revelación, no sólo de la norma moral sino de Dios mismo.

«La luz luce en las tinieblas» (v.5). La forma verbal φαίνει, *faínei*, «luce», está en presente, expresando de esa forma la acción permanente de la irradiación. Las «tinieblas» no son los hombres malos, ya que las tinieblas se distinguen de los hombres (cfr. Jn 8,12: «Yo soy la luz del mundo y el que me sigue no anda en tinieblas»; Jn 12,6: «Mientras tenéis la luz, creed en la luz, para ser hijos de la luz»). Por tanto, las tinieblas son más bien el espacio maldito donde está el mal y en el que los hombres pueden

ser arrojados definitivamente (cfr. Mt 8,12; 22,13; Col 1,13). Siguiendo a Orígenes, sostenemos que el verbo κατέλαβεν, *katélaben*, tiene el sentido no sólo de recibir, sino también de cohibir y sofocar, vencer. Por eso se puede traducir que «las tinieblas no la sofocaron». Esta confrontación simbolizada en la luz y las tinieblas recuerdan la lucha de los hijos de la luz y los de las tinieblas en los escritos esenios de Qumrán, aunque la visión de Juan tiene, como vimos en la Introducción, colores nuevos y ve resplandecer ya la Luz en Jesucristo.

Siguiendo el esquema propuesto ahora se habla del Verbo en cuanto se revela. Primero a través del Bautista (vv.6-8) y luego por el Verbo mismo (vv.9-11). Hasta ese momento solo hubo una manifestación relativa del misterio, un ver a Dios a medias. Ahora la luz va a inundar el mundo.

En cuanto a los vv.6-8, se ha pensado, salvada por supuesto la inspiración, que fueron interpolados en una redacción posterior. Primero porque tenemos aquí una forma estereotipada (cfr. Jc 13,2; 1 S 1,1) y prosaica que rompen el nexo lógico y el ritmo de los vv.1-5 y 9-11. Según una posible traspolación los vv.6-8 irían mejor entre los vv.18 y 19, como introducción al relato de Juan Bautista. Sin embargo, no vemos razones suficientes para aceptar esa trasposición, aunque sea admisible dicha interpolación en una fase redaccional del Prólogo, que pudiera ser de la misma mano que redactó de forma definitiva nuestro evangelio.

La grandeza del Precursor era reconocida por todo Israel, según lo testimonia Flavio Josefo. Como los Sinópticos también San Juan presenta con fuerza y admiración la figura del Precursor (cfr. Mt 3,1-12 y par.; Mt 11,7.15). En efecto, afirma sin vacilación que fue enviado por Dios. En definitiva, la dignidad del mensajero indicaba la categoría excelsa del que le envió, así como la grandeza del que preparaba el camino manifestaba la del que había de pasar después. Pero al mismo tiempo, sobre todo en el IV Evangelio, se deja bien claro que la figura del Bautista es inferior a la de Jesús, secundaria en la historia narrada. En efecto, siempre que se habla del Precursor, de una forma o de otra, se repite su puesto secundario en relación a Jesús (cfr. Jn 1,5-6.15.19.36; 2,25-30; 4,1-2). Al mismo tiempo se insiste en su misión de dar testimonio en favor de Jesús ante todo Israel, presentándolo como el que había de venir.

Aquí en el v.7 se dice expresamente que «vino como testigo (εἰς μαρτυρίαν, *eis marturían*), para dar testimonio (ἵνα μαρτυρήσῃ, *hina marturése*) de la luz, para que todos creyeran por él». Ya vimos en la Introducción la importancia del testimonio en el IV Evangelio, así como de la diversidad de testigos que en él tenemos, de los que el primero en orden cronológico es el Bautista. Es un dato que realza su figura. Pero al

mismo tiempo se hace constar que, a pesar de su dignidad, no era él la luz, sino sólo «el que debía dar testimonio (ἵνα μαρτυρήσῃ, *hina marturése*) de la luz» (v.8). Por tanto, viene a ser el resplandor que anuncia la luz, los primeros albores del día que se iniciaba con la llegada de Jesús.

Y la finalidad de ese testimonio es «que todos creyeran por él». Eso es, en definitiva, lo importante, lo decisivo para la salvación: creer en Jesús. También al final del evangelio nos dice su autor que todo lo ha escrito «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31).

Después de tratar del testimonio que el Bautista da en su favor, nos habla el evangelista del testimonio que el Verbo da por sí mismo (9-11). Parece ser que se trata de manifestaciones diversas de la Encarnación, ya que ésta será referida luego, en el v.14. Ahora dice que el Verbo es la luz «verdadera», la auténtica, en oposición a lo falso. En otros lugares se vuelve a insistir en lo que es verdadero, en contraste con lo que no lo es. Esa luz ilumina a todo hombre, también a los no judíos. El participio ἐρχόμενον, *erjómenon*, «que viene» admite dos lecturas: aplicando dicho participio al hombre o la luz. Contra la primera posibilidad está el hecho de que la frase «el que viene a este mundo» es sinónimo de hombre y por lo tanto si se acepta se daría una tautología. Por otro lado la segunda variante encuentra textos similares. Así en Jn 3,19: «...vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas»; (cfr. 9,39; 12,46). De ahí que la expresión «que viene» se aplique a la luz.

El mundo en nuestro evangelio tiene tres acepciones. Una se refiere al mundo como tal y ha sido hecho por el Verbo. Otra acepción se refiere a todos los hombres y en ese sentido se puede interpretar que Jesús diga al Padre, refiriéndose a los apóstoles en su oración sacerdotal, que no los saque del mundo (cfr. Jn 17, 15). También se puede interpretar así cuando Jesús afirma que «tanto amó Dios al mundo que le entregó su Hijo Unigénito...» (Jn 3,16). Por último el mundo tiene un sentido negativo cuando se dice que no conoció al Verbo, o cuando se afirma que odiará a los Apóstoles porque también odió a Cristo (cfr. Jn 15,18-19). En el mismo sentido, se llama al Demonio Príncipe de este mundo (cfr. Jn 16,11).

La luz estaba en el mundo, precisamente porque fué hecho por él (cfr. Rm 1,18ss; Sb 13). Al decir que el mundo no le «conoció», hay que tener en cuenta la fuerza expresiva del verbo «conocer», en cuyo substrato está el verbo hebreo ידע, *yada'*, que significa más bien reconocer, aceptar, querer, amar. Esto es, hay un paso de lo intelectivo a lo volitivo (cfr. Jr 22,6; Os 4,1).

Al decir los suyos se refiere, no sin un dejo de tristeza, a Israel, el pueblo elegido, el pueblo de Dios (cfr Ex 19,5; Dt 7,6 y Ez 37,27). Como

aún no se ha narrado la encarnación del Verbo, esa venida se refiere a la que se ha realizado a través de los siglos por medio de la Ley y los Profetas. Son esas innumerables intervenciones a las que se refiere el inicio de la carta a los Hebreo. Por tanto, vino la luz pero la rechazaron.

Llegamos así a la parte culminante de la estructura del Prólogo (v.12-13), donde se coloca de forma central el núcleo de la revelación, sobre todo en cuanto a su incidencia en el hombre con la filiación divina por el Verbo (12-13). Frente a la posición de repulsa del mundo y de los suyos, aparece por contraste el «resto» de los elegidos, el de los que reciben la luz viniendo a ser hijos de Dios. La crítica ha discutido sobre la autenticidad de estos versículos Algunos los consideran como glosa, o como un añadido posterior del autor o algún discípulo, pues parece que se da una contradicción con lo dicho antes, al hablar de modo absoluto sobre el rechazo que los suyos y el mundo hacen de la luz.

Sin embargo, esas afirmaciones rotundas son muy de los semitas que gustan da fórmulas absolutas, carentes de matices. De ahí que, en realidad, parte de los suyos, e incluso algunos paganos recibieron al Señor. De hecho se dio la excepción. Incluso se supone que ya había sido anunciada con profusión la existencia de un «resto» de Israel que permanecería fiel (cfr. Is 4,2; 6,13; 10,20-22; 11,11.16; 28,5; Jr 3,14; 31,2; Ez 14,22 ; Am 5,15; 9,8; Jl 3,5; Ab 17; Mi 4,7; So 3,13; Za 14,2).

«Creyendo en su nombre» es una expresión frecuente en el IV Evangelio que se usa treinta y cuatro veces. Vosté observa que quien cree a alguien, acepta su testimonio, pero el que cree en alguien se entrega totalmente a él. A los que así creen les otorga la posibilidad de ser hijos de Dios. El término ἐξουσίαν, *exousían*, poder, de por sí no es solo un poder con valor jurídico, como titular de un derecho, sino también el verdadero dominio que uno ejerce sobre una cosa. Sin embargo, aquí hay que interpretarlo de modo diverso, ya que se trata de un don divino y la vida que se recibe es la misma de Dios. Pudiera ser la formulación griega de una mentalidad judía o la traducción de un original arameo con el verbo נתן, *natan*. En este caso, repetimos, es Dios mismo el que concede ese don, ese poder ser hijos de Dios. Es de notar que la palabra hijos que se usa aquí τέκνα, *tékna*, es distinta de la que se usa para designar la filiación de Cristo, υἱός, *huiós* (cfr. Jn 3,16). Con ello se manifiesta la diferencia que hay entre la filiación divina del hombre y la del Verbo, la de éste es por naturaleza y la de aquel por adopción, aún cuando entendiendo dicha adopción como diversa de la meramente humana. En este caso el hijo adoptado recibe unos apellidos o quizá unos bienes, pero nunca una nueva vida como es el caso de la filiciación divina por la que el hombre es regenerado como una nueva

criatura (cfr. Jn 3,3-7). Otra vez se pone como condición para esa regeneración el creer en él.

La idea de que se trata de un don gratuito se expresa con la triple frase que excluye la intervención humana simbolizada en la sangre, en el deseo de la carne, o en la voluntad humana. La sangre es considerada en la Biblia como la fuente de la vida. De ahí que sea algo sagrado y propia para los sacrificios. Es, además, principio humano de generación. El texto original dice αἱμάτων, *haimáton*, «sangres», en plural. Parece aludir a la duplicidad de seres en la generación, de acuerdo con una mentalidad griega y no semita. Pudiera tratarse también de un plural idómatico o indicio de una versión del arameo.

Hijos no por la voluntad de la carne, la del instinto. «Carne», σὰρξ, *sàrx* en griego y בשׂר, *basar* en hebreo, indica lo caduco y débil de lo humano la efímera condición del hombre. Al decir que «ni por voluntad de varón» se alude al principio generador en el ser humano. La insistencia y la triple repetición excluye con claridad la iniciativa humana en esta generación.

En algunos manuscritos, en lugar de la lectura en plural, «son nacidos», ἐγεννήσαν, *egennéthesan*, tenemos en singular «es nacido», ἐγεννήθη, *egennéthe*. En este caso se refiere al Verbo. La lección en plural la traen todos los códices griegos conocidos y casi todos los Padres. Mientras que la otra, en singular, está en la Vetus latina, en la versión etiópica y en algunos Padres del s.II-IV. Valorados los testimonios parece que es más aceptable la lectura en plural. Y por ella se inclina la Neovulgata, apoyada en Nestle-Aland. Se alega en contra que con la lectura en singular, por crítica interna, se tiene un testimonio de la concepción virginal de Cristo. No es una razón que convence ya que no se trata de lo que conviene que diga el texto, sino lo que diga realmente. Por otra parte, también en la lectura plural se afirma un principio muy acorde con el pensamiento joanneo: Renacimiento espiritual de los cristianos por su fe en Cristo (cfr. Jn 3,1-16; 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,4.18). No se explica en qué consiste ese nacimiento. Se logra por la fe y se origina por la acción conjunta del agua y del Espíritu Santo.

J. Irrupción del Verbo en la Historia

Después de la parte nuclear de la estructura propuesta, se pasa a la parte paralela, donde en orden inverso, pero armónico se habla de lo mismo pero ya desde la perspectiva del Verbo encarnado. Y así vemos como el Verbo se hace carne y habita en medio de nosotros (v.14). El Verbo vuelve

a ser sujeto de la acción. Pero con una diferencia. Antes las formas verbales indicaban duración extratemporal, ahora en cambio duración histórica. Dice «se hizo carne», no se mudó en carne. Tampoco se dice que tomó cuerpo. Con la palabra «carne» se expresa mejor el contraste entre la divinidad del Verbo y la humanidad asumida por él. La carne, decíamos, es lo débil y limitado del hombre, su condición efímera y caduca. Es la idea que el Canto de la consolación del Deuteroisaías señala con una comparación muy bella y expresiva, al referirse a la flor del campo, lozana al amanecer y ajada cuando el sol se pone (cfr. Is 40,6-8). Junto a esa condición mudable del hombre, en fuerte contraste, se destaca la grandeza suprema del Verbo que permanece para siempre. Por otro lado el hablar de la carne y no del cuerpo, implica una postura clara contra el docetismo, característica del IV Evangelio.

El verbo usado ἐσκήνωσεν, *eskénosen*, evoca el tabernáculo, o tienda (σκηνή, *skené* en la versión de los LXX) que en el desierto sirvió a los hebreos como templo, o morada de Yahwéh (cfr Ex 25,8; 29,45; 40,34-35). Esa sugerente relación con el Templo se confirma si tenemos en cuenta que el verbo griego tiene las mismas consonantes (s,k,n) que שכנה, *shekiná*, vocablo que expresa la gloria de la presencia divina en medio de su pueblo, garantía de la bendición y protección de Dios. De ese modo se inicia una realidad que luego se desarrolla en momentos sucesivos, la condición de nuevo Templo que Jesús resucitado tiene (cfr. Jn 1,51; 2,21; 7,37-39; 19,34; Ap 21,22). La metáfora de la tienda como representación del cuerpo la tenemos en 2 P 1,14. Por otro lado el uso de este verbo en lugar de μενεῖν, *meneîn*, como en Jn 1,39, apoya la idea de permanencia, de lugar estable. También recuerda las promesas de Yahwéh en orden a permanecer en medio de su pueblo (cfr. Jr 7,3; Ez 43,9; Qo 24,8). De la misma forma evoca como el anuncio de Is 7,14, recordado e interpretado por Mt 1,23, hace presente en Jesús, el «Emmanuel», o «Dios-con-nosotros».

Esa presencia se inicia con la estancia de Jesús en medio de su pueblo, sobre todo en la continua convivencia con los Apóstoles que, como hace aquí el evangelista, podrán decir «hemos visto su gloria». Ese ἐθεασάμεθα, *etheasámetha*, «hemos visto» implica ver con los sentidos y, al estar en aoristo, de forma concreta, histórica. La gloria, δόξα, *dóxa* en griego y כבוד, *kabod* en hebreo, es un concepto típicamente veterotestamentario y paralelo al de la tienda. Viene a significar el reflejo de la grandeza divina (cfr. Ex 33,18). A veces se manifiesta como fuego (cfr. Ex 24,17), o a través de algunos hechos prodigiosos (cfr. Ex 15,1-7). Es un signo de la acción divina (cfr. Nm 14,22), de la presencia de Dios.

Por tanto, decir que han visto la gloria del Verbo hecho carne, y que se trata de una gloria como la del Unigénito del Padre, equivale a afirmar que Jesús se manifestó ante ellos de manera semejante a como se manifestaba Yahwéh a su pueblo. No obstante, cuando Juan habla de la gloria de Cristo se trata sobre todo de una prerrogativa divina en orden a realizar su misión redentora y salvadora en favor de nosotros [70]. Luego, tras el milagro de Caná, volverá a decir que vieron su gloria y creyeron en él. Por eso al decir «como», ὡς, *hos*, no se trata de una no comparación, sino que es una afirmación contundente. (cfr. Mc 1,22: «enseñaba como quien tiene autoridad...»).

La frase «lleno de gracia y de verdad», en aposición con el Unigénito, enuncia la causa de esa gloria. En efecto, el Verbo tiene en sí la πλήρης, *pléres*, la plenitud de la gracia y la verdad (χάριτος καί ἀληθείας, *cháritos kaì aletheías*, esos dos atributos que expresan en griego la expresión hebreo חסד ואמת, *hesed w'emet*, fórmula hebrea formada con los dos atributos mayores que con mucha frecuencia se aplican a Yahwéh, para mostrar su grandeza y su poder, bajo el prisma de su misericordia y su fidelidad, perspectiva que para el hombre es la más entrañable y atractiva, clara y fascinante (cfr. Ex 34,6; Sal 116; 136). En el Nuevo Testamento aparece con frecuencia esa doctrina que nos habla de la bondad y la lealtad del Señor. Unas veces aplicada a Jesucristo, como ocurre aquí. En Hb 2,17 se le califica como sacerdote misericordioso y fiel. Los vocablos son diversos (ἐλεήμον, *eleémon*, πιστὸς, *pistòs*), pero los conceptos similares. En otros textos vemos asociados ambos atributos, aplicados incluso al hombre que, por la filiación divina, participa así en la naturaleza de Dios (cfr. Lc 1,54.72; Mt 25,21.23; 2 Tm 2,13).

En fiel armonía con la estructura, el v.15 se refiere al testimonio del Bautista, repitiendo la idea de su condición secundaria respecto de Cristo. Por una parte dice que «él viene después», pero al mismo tiempo dice que ha sido antepuesto porque existía antes. Parece un juego de palabras que entrañan una contradicción. Sin embargo no es así. En el tiempo Juan Bautista es anterior a Cristo, pero no lo es en la eternidad, ni mucho menos en cuanto a su dignidad. De nuevo este versículo rompe el ritmo y el nexo lógico, de modo que si se suprimiera, uniendo el v.14 con el v.16, quedaría más claro que se reciba la gracia y la verdad, de quien tiene en sí la plenitud de esa gracia y esa verdad. De todas formas, repetimos que su inclusión es coherente y ordenada, sin que perturbe el «chiasmo» de todo este himno cristológico.

---

[70] Cfr. J.Dupont, *Essais sur le Christologie de S.Jean*, Brujas 1951, p.296.

En el v.16, correspondiendo con los vv.4-5, se habla de la donación a los hombres. Aquí mediante la participación en la plenitud del Verbo hecho carne, referida en el v.14. La expresión χάριν ἀντι χάριστος, *járin antì járistos*, ha sido traducida como «gracia sobre gracia», en el sentido de una acumulación de gracia, pero en realidad la preposición ἀντί, *antì*, no lo permite ya que entonces se usaría la preposición ἐπί, *épi*. De ahí que es mejor traducir «gracia por gracia». No obstante esa frase se puede entender como una oposición entre la gracia de la Ley antigua y la de la Ley nueva. Así lo interpreta S.Juan Crisóstomo, y en cierto modo se podría deducir del v.17 que habla del antiguo legislador, Moisés, y el nuevo, Jesucristo. Sin embargo, otra sentencia se inclina por ver mejor una permutación, la recepción de una gracia en virtud de la recibida antes. También hay quien habla de una proporción entre la gracia recibida antes y la recibida después como derivada de la anterior. De todas formas, nos parece que se trata de una sucesión de la antigua economía a la nueva, y con la comparación entre Cristo y Moisés se proclama la grandeza de la nueva gracia.

El v.17 expresa la acción de Cristo en la nueva creación. Se recuerda que la Ley fue dada por Moisés (cfr. Ex 34,1-4). Sin duda, era considerada como un don precioso y a menudo se agradece al Señor su Ley y se le bendice por ella (cfr. Sal 119,1-176, el salmo más largo dedicado por completo a la alabanza de Dios por el don de su Ley, por la gracia de su Palabra). Y Moisés fue el mediador de la Ley, el que la recibió en la gloria del Sinaí. Es un hecho decisivo en la historia de Israel. Ello nos hace comprender el significado de la comparación de Moisés con Cristo, que más de una vez aparece en los evangelios, especialmente en San Juan. Podemos ver en ello uno de esos recursos deráshicos, en los que, por cumplimiento y elevación, se destaca con vigor la dignidad excelsa de Jesús, el nuevo y definitivo mediador por el que recibimos la gracia y la verdad, o lo que es lo mismo la participación en la vida divina. Esa es la gran diferencia con la Ley de Moisés. Esta era una imposición que desde fuera se hacía al hombre. La Ley de Cristo, escrita no en tablas de piedra sino en nuestros corazones (cfr. 2 Co 3,3), no es una imposición externa sino una gracia, la fuerza interior del amor, infundida en nuestro interior para que seamos capaces de cumplir la nueva Ley. El binomio gracia y verdad, podemos entonces traducirlo, siguiendo una posible endiádis, por amor de verdad, o amor siempre fiel. Este sublime don es el que nos llega por Jesucristo, el que nos libera realmente (cfr. Jn 8,32), el que nos salva.

Se cierra el Prólogo (v.18) contemplando de nuevo la figura del Verbo en la cumbre de su misteriosa relación con el Padre. Se parte de la premisa mayor de que a Dios nadie le ha visto jamás. Una verdad que aparece en

diversas ocasiones en el Antiguo Testamento y reaparece en el Nuevo. Así Isaías afirma que Yahwéh es un Dios oculto (cfr. Is 45,15) y, según 1 Tm 6,16, «habita en una luz inaccesible, a quien ningún hombre vio ni pudo ver». San Juan repetirá que «a Dios nunca le vio nadie» (1 Jn 4,12). Sin embargo, gracias al Hijo de Dios hecho hombre, podremos conocer a Dios, aunque de momento no le veamos. No obstante, un día «le veremos tal cual es», nos dice también San Juan (cfr. 1 Jn 3,2).

Además de μονογενὴς θεὸς, *monogenès theòs*, «Dios Unigénito», tenemos las variantes «Unigénito hijo» o simplemente «Unigénito». La primera es preferible por estar atestiguada en diversos códices y por ser, además, la lectura «difficilior». Es de observar que ya no se usa la forma verbal ἦν , *ên*, sino ὢν, *òn*, participio de presente, que designa un modo permanente de estar. Ahora, además, la cercanía del Hijo se expresa de forma antropomórfica, por medio de una imagen que denota intimidad y cercanía. Recuerda al niño durmiendo en el seno de la madre (cfr. 1 R 3,20) y también al Discípulo amado apoyado en el pecho del Maestro (cfr. Jn 13,23).

Esa cercanía e intimidad es lo que hace posible que Jesucristo, el Verbo encarnado, pueda dar a conocer al Padre, y pueda revelarlo a los hombres. Con razón le dirá a Nicodemo que «el que viene del cielo está sobre todos y da testimonio de lo que ha visto y ha oído...» (Jn 3,31-32). El verbo ἐξηγήσατο, *exegésato*, significa dar a conocer algo oculto, sacar al exterior lo que estaba dentro. A ello se refiere Jesús cuando en la Ultima Cena les llama «amigos, porque -añade- todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15).

CAPITULO II

SEMANA INAUGURAL

La narración de la vida pública de Cristo en el Evangelio de S.Juan comienza en 1,19 . Toda esta sección describe el tránsito al nuevo orden, el mesiánico, aunque la palabra «nueva» o «novedad» no aparece en el texto. En efecto, Jesús se presenta como aquél que viene a instaurar una nueva y más perfecta economía que ha de sustituir a la antigua. Estamos ante un claro *derásh* de cumplimiento [71].

Ese nuevo orden se expresa a través de diversas realidades: Se anuncia la llegada de aquél «que bautiza en el Espíritu Santo» (1,30-33). «El buen vino conservado hasta entonces» se saca de las hidrias dedicadas a las purificaciones judaicas (cfr. Jn 2,6-10), se vaticina sobre el templo purificado un templo nuevo que será el mismo Cuerpo de Cristo (cfr. Jn 2,13-22), se expone la doctrina de la regeneración del hombre por medio del agua y del Espíritu (cfr. Jn 3,3-21), se predica la presencia del esposo y haberse cumplido el gozo de las nupcias mesiánicas (cfr. Jn 3,28-30), se promete la fuente de agua que salta hasta la Vida Eterna en lugar del pozo de Jacob, se revela el culto en Espíritu y Verdad que ha de sustituir al culto de Jerusalén y Garizín (cfr. Jn 4,10-26), y una nueva senara se barrunta pues «los campos están ya blancos para la siega» (cfr. Jn 4,35). Estos pasajes (Jn 1,19-2,11) son una introducción histórica a la sección (Jn 1,19-4,54) que hemos llamamos la Pascua del Templo.

El relato transcurre en siete días que se van señalando en el texto: día 1 en Jn 1,19; día 2 en Jn 1,29; día 3 en Jn 1,35; día 4 en Jn 1,43, día 7 en Jn 2,1. Los autores explican esta circunstancia cronológica de formas distintas. Algunos proponen una interpretación simbólica: los comienzos del ministerio de Cristo evocan un paralelismo con los comienzos del mundo, como la primera creación se realizó en siete días, así ocurrió con los inicios de la obra de Cristo. Boismard [72] se apoya en las primeras palabras del

[71] Cfr. A.García-Moreno, *En torno al «derásh» en el IV Evangelio*, «Scripta Theologica», 25(1993)33-48. Ver Excursus III en p.140ss.

[72] Cfr. *Le Prologue de Saint Jean*, París 1952, p.16ss. También E.B.Allo, habla de esos siete dias y su relación con el relato de la Creación en el Génesis (cfr. *L'Evangile spirituel de S.Jean*, París 1950, p.75.

Prólogo (᾿Eν ἀρχῇ, *en arjê*, «En el principio») que sugieren una relación con el primer vocablo del Génesis, בראשית, *bereshit*, cuya versión griega comienza de la misma forma que el Prólogo, ἐν ἀρχῇ, *en arjê*. Por otra parte, hay algunas referencias temáticas y lexicales relacionadas con el relato de la creación, como la palabra y el verbo decir, o la referencia a la luz y la vida [73].

En la semana inaugural, podemos distinguir tres secciones:

Primera: 1,19-34: Testimonio del Bautista.
Segunda: 1,35-51: Vocación de los primeros.
Tercera: 2,1-11: Bodas de Caná.

A. Testimonio del Bautista: 1,19-34.

El ministerio de Juan Bautista prepara con su testimonio la llegada de Cristo. Por ello el tema del testimonio (μαρτυρία, *martiría*) comienza y termina esta primera sección (v.19 y 34). Este concepto ha de entenderse en sentido jurídico y teológico. En efecto, el testimonio del Bautista se inserta en ese litigio que el mundo entabla contra Jesús, según hemos visto en la introducción. En ese testimonio, por otro lado, se apoya luego Jesucristo (cfr. Jn 5,33-35), otros muchos (cfr. Jn 10,42), y el mismo evangelista (cfr. Jn 19,35ss.).

La índole jurídica del testimonio del Bautista, se muestra en que la legación se envía por los judíos desde Jerusalén. Los legados son sacerdotes y levitas, entre los que había algunos fariseos, y tratan de investigar quién era aquel personaje que bautizaba y reunía a las muchedumbres junto al Jordán. Ante este interrogatorio Juan da un testimonio público de Jesús, como se deduce de la palabra ὁμολογεῖν, *homologeîn*, que significa hacer profesión pública de algo (cfr. Jn 9,22; 12,42). Para completar los datos del testimonio, se da el nombre del lugar en que este hecho ocurre: en Betania, al otro lado del Jordán. Se trata, probablemente, de la actual Beth Abara, cerca de la desembocadura del Jordán en el Mar Muerto.

Junto a ese matiz de oficialidad que subraya el valor jurídico, el testimonio del Bautista tiene también un matiz teológico o religioso, ya que el fin del ministerio del Bautista es manifestar al pueblo escogido al Mesías (Cfr. Jn 1, 31-34), así como preparar el momento en el que el ministerio de Jesús se iniciaba.

---

[73] Cfr. A. García-Moreno, *Aspectos teológicos del Prólogo de S.Juan*, «Scripta Theologica», 21(1989)411-440. Cfr. "supra" p.279 ss.

El testimonio del Bautista se divide en dos días:

Día primero: Testimonio ante los legados de Jerusalén (1,19-28). En primer lugar es un testimonio negativo pues Juan responde que no es el Cristo. Es una verdad que quiere dejar bien sentada («confesó y no negó. Confesó...», v.30). Entre los judíos, dada la gran expectación que había entonces, se preguntaban si no sería el Mesías (cfr. Lc 3,15 que también nos trasmite esta opinión). Parece ser que, como bautizaba para preparar la época mesiánica, pensaban que era el Cristo (cfr. Jn 1,25). Por ello el Bautista, antes que decir otra cosa, confiesa con claridad y firmeza que él no es el Cristo. Entonces los enviados comienzan a preguntar si era alguno de los personajes que en el Antiguo Testamento se relacionaba con la llegada del Mesías. Primero le preguntan si es Elías, quien según Malaquías vendría a preparar la llegada del que había de venir (cfr. Ml 3,23). Es cierto que Jesús se referirá a esta profecía y se la aplicará al Bautista (cfr. Mt 17, 10ss.), no porque fuese Elías, sino porque realizaba la misión de preparar la primera llegada del Mesías, lo mismo que Elías prepararía la segunda y última venida de Cristo según una antigua tradición (cfr. Qo 48,10).

Luego preguntan si es el Profeta, refiriéndose al vaticinio de Moisés cuando dijo que Yahwéh suscitaría en medio del pueblo un profeta semejante a él (cfr. Dt 18,15ss.). Se pensaba que aparecería en los tiempos del Mesías. Después de la multiplicación de los panes y los peces, la muchedumbre piensa que Jesús era el profeta anunciado por Moisés (cfr. Jn 6,14). Pero Juan no es ninguno de aquellos personajes con lo que se le quiere identificar. Como los enviados insisten interrogando qué dice de sí mismo, el Bautista responde sin atribuirse ningún título y aplicándose a sí mismo el oráculo de Isaías 40,3, donde se habla de una voz que prepara el camino del Señor en el nuevo Exodo y que resuena en el desierto. Es el poema que inicia el Deuteroisaías, el Canto de la consolación donde se anuncia un nuevo retorno a la tierra prometida, no bajo la guía de Moisés, sino bajo la del mismo Yahwéh que, como pastor solícito, marchará al frente de su pueblo. En la comunidad de Qumrán se vivía del recuerdo de este texto y allí se preparaban para la llegada del Señor a través del desierto, donde ellos esperaban el cumplimiento de esa profecía. La tradición evangélica, por su parte, es unánime en aplicarlo al Precursor (cfr. Mt 3,3 y par.). En el IV Evangelio es el mismo Juan Bautista el que se lo aplica a sí mismo (cfr. Jn 1, 23).

Después de preguntar sobre su persona, se le pregunta por la razón de su bautismo. Los lavatorios de purificación o abluciones eran corrientes en la vida hebrea. Incluso entre los esenios había ritos similares al de Juan Bautista. Sin embargo, este bautismo se presenta con unas características

especiales, de tipo mesiánico pues se le relaciona con la llegada del Mesías. Por eso se le pregunta por qué bautiza. Juan responde diciendo «yo bautizo con agua, pero en medio de vosotros está uno que vosotros no conocéis...». Se ha querido derivar este bautismo, lo mismo que el bautismo cristiano, con los ritos de iniciación del mundo helénico. Sin embargo, es en el judaísmo donde hay que buscar los antecedentes del Bautismo cristiano, aunque ello no signifique que éste sea continuación de los que se practicaban en Israel, como era el de los esenios, de carácter más bien lustral o de purificación legal [74]. En cuanto al bautismo de los prosélitos servía también de purificación para los paganos que pasaban al judaísmo. Por tanto, es cierto que el bautismo era común en la época del Bautista y de Cristo. La Ley, en efecto, prescribía abluciones determinadas para ciertos actos.

En algunos grupos religiosos las abluciones habían alcanzado una gran importancia. Así ocurría, por ejemplo, entre los esenios [75] que pudieron haber tenido contacto con el Bautista. Sin embargo, el bautismo de Juan se presenta como singular. En primer lugar aquellas abluciones de los monjes del desierto se las aplicaban ellos a sí mismos, sin que fuera preciso que las administrara otro. En cuanto al bautismo de los prosélitos, es decir, el de los paganos que se acercaban al judaísmo para integrarse en la religión de Israel, se purificaban ante unos testigos, mediante un bautismo o baño lustral, dejando su condición de paganos y accediendo así a un nuevo modo de ser. Esta práctica, sin embargo, no está bien atestiguada antes de fines del s.I [76].

Esas abluciones no tenían propiamente un sentido sacral-mágico, sino sólo legalista, pues el único fin era la pureza ritual. Así el judaísmo rabínico conoce el baño sólo como purificación de una impureza cultual [77]. Si el prosélito se dice que es «un niño apenas nacido» se entiende sólo bajo el aspecto teocrático y casuístico. Mientras era pagano él no estaba sometido a la Torá y sólo desde que es un prosélito tiene el deber de cumplir la Ley. Con esto no se piensa en un renacer natural, por no decir moral, y mucho menos en una muerte [78].

Por tanto, aunque emparentado con esas prácticas purificatorias, el bautismo de Juan Bautista era distinto. Flavio Josefo nos da noticias de él [79].

---

[74] Cfr. R.Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t.I, p.319s.

[75] Cfr J.Delorme, «Lumière et Vie», 26(1956)21-60; J.Schmitt, «Revue de Sciences Religieuses», 47(1973)391-407.

[76] Cfr. X.Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca 1989, p.129ss.

[77] Cfr. Lv 14,8; 15,5ss.; Nm 31,23; y el tratado *Miqwaot* de la *Mishnà*.

[78] Cfr. A.Oepke, o.c., c.60

[79] *Antigüedades judías*, 18,116-119: «Muchos judíos eran del parecer que la derrota de las fuerzas armadas de Herodes se debía a Dios y que no era otra cosa que el justo

Por los Sinópticos sabemos que se administraba a cuantos acudían a él, su rito implicaba la confesión de los pecados y se recibía una sola vez como preparación penitencial para recibir bien dispuestos el Reino de Dios. Por último el bautismo se celebraba sólo en el Jordán, lo que no sucedía en los otros bautismos de la época [80]. El lugar del bautismo de Juan, Betania al otro lado del Jordán o Beth Abara según otras variantes, es el sitio por donde pasaron los israelitas a la Tierra prometida cuando venían por el desierto (cfr. Jos 3-4). En este aspecto las aguas del Jordán no sólo son purificadoras sino fecundantes, en cuanto que dieron la vida a través de la muerte. Por otra parte, se pensaba que la entrada en el Reino se haría según el modelo del primer éxodo. De ese modo el Bautista sugiere con su bautismo que se trata de morir a la antigua existencia para alcanzar el Reino que viene [81].

En el Nuevo Testamento no se tiene ningún dato que permita pensar que el bautismo de Juan se derive de un sincretismo oriental. A.Oepke compara las prácticas mandeas y esenias con el bautismo de Juan y concluye la diversidad de éste. El más cercano es el bautismo de los prosélitos antes citado. Se administra una sola vez, pero tiene la particularidad de que se fija más en el aspecto moral, siendo extraño al ritualismo y a la política. Por otra parte tiene una proyección escatológica que los otros bautismos no poseen. El prepara para la llegada de Dios a su pueblo. Relacionado con algunos pasajes proféticos (cfr. Is 1,15s; Ez 36,25; Is 4,4; Jr 2,22; 4,14; Za 13,1; Sal 51,9), el bautismo de Juan debe ser considerado como una realidad totalmente nueva [82]. Estaba, como dijimos, ligado a una confesión de los pecados (cfr. Mt 3,6) y es, ante todo, una expresión de penitencia, esto es de contrición, del deseo de estar libre del pecado. Viene insinuado el concepto de una purificación sacramental para el eón futuro.

---

castigo por el asesinato de Juan, por sobrenombre el Bautista. (117) En efecto, Herodes lo había hecho matar, aunque era un varón bueno que exhortaba a los judíos a que ejercitasen la virtud, a que practicasen entre sí la justicia y la piedad con Dios, y a que en consecuencia recibieran el Bautismo, pues dicho Bautismo sería agradable a Dios y no sólo servía para el perdón de los pecados cometidos, sino también para la santificación del cuerpo, puesto que el alma ya había sido purificada de antemano mediante la práctica de la justicia».

80 Cfr. H.Gese, *Zur biblische Theologie*, München 1977, p. 198-201

81 Cfr. A.Feuillet, *Le Batême de Jésus comenté par le Precurseur*, «Nova et Vetera», 61(1986)113ss. X.Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca 1989, v.I, p.129-130.

82 Cfr.A.Oepke, voz, Βάπτω, Βαπτίξω,*bápto, baptízo*, en G.Kittel-G.Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1966, v.II, c.42-88.

Cierto que en confrontación con el bautismo cristiano, el de Juan es sólo un bautismo de agua. Así lo reconoce ante los emisarios del Templo cuando le preguntan por qué bautizaba si no era el Mesías, ni Elías ni el Profeta. La objeción de los fariseos al Bautista es lógica [83], ya que no entienden que realice una acción escatológica como era el bautizar para purificar al pueblo, según había sido anunciado por los profetas para la era mesiánica [84].

La purificación del pecado era una realidad que la tradición judía situaba al fin de los tiempos, cuando el pueblo entero será santo y la fidelidad a Dios universal. Así, por ejemplo, en Qumrán se lee: «No se cometerá ni mal ni perversidad en la montaña santa, porque el conocimiento de YHWH llenará la tierra como las aguas cubren el mar (Is 11,9). Entonces Dios, por su verdad, limpiará las obras de cada uno y purificará para sí el edificio (del cuerpo) de cada hombre, para suprimir todo espíritu de perversidad en sus miembros carnales y para purificarlo por el Espíritu de santidad de todos los actos de impiedad; y hará verter sobre él el Espíritu de verdad como agua lustral» [85].

Los judíos esperaban una intervención que purificase al pueblo de sus pecados. Así leemos en un apócrifo de fin del s.I: «Y cuando el Mesías haya humillado al mundo entero y se siente en paz para siempre en el trono de su realeza (...), los juicios, las acusaciones, las luchas, las venganzas, los crímenes, las pasiones, las envidias, el odio y todo cuanto se les parece irán a su condenación, después de haber sido extirpados». Juan se hace eco de esa tradición en 1 Jn 3,5 cuando dice que «Jesús apareció para quitar los pecados y no hay pecado en él». Sin embargo, una diferencia caracteriza el mensaje del Precursor. El no habla de los pecados, sino del Pecado. La función de Cristo no es sólo suprimir los pecados individuales, sino el destruir el poder del demonio [86].

El advierte que sólo bautiza con agua y no en el Espíritu Santo como hará el Mesías [87]. Esta distinción de dos bautismos es común a los cuatro evangelios que ponen la diferencia en la acción del Espíritu en el caso del Bautismo de Cristo, con clara evocación de los profetas (cfr. Ez 36,25-26 y Za 13,1-3). El bautizaba sólo en agua, mientras que hay otro que ellos no

---

[83] Cfr. R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p.229.

[84] Cfr. Jr 4,14; Za 13,1; Ez 36,25; 37,23-33. A.Wikenhauser, *L'Evangelo secondo Giovanni*, Brescia 1962, p.88..

[85] 1 QS IV, 20-21.

[86] Cfr. X.Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca 1989., p.135.

[87] Cfr. Jn 1,26. En este pasaje recuerda F.M.Braun (cfr. *Le baptême d'après le quatrième Evangile*, «Revue Thomiste», 48(1948) 347-393), que Sto Tomás de Aquino ve la institución del Bautismo cristiano.

conocen y viene tras él, aunque se le adelantará pues existía antes que él. «Ese es el que bautiza en el Espíritu Santo» (Jn 1,33). Sin embargo en el bautismo de Juan estaba presente, aunque sea sólo como una imagen del futuro, la idea de la inmersión vivificante. Esta idea, por otro lado, no era ajena al judaísmo veterotestamentario (cfr. Jl 3,1ss.; Is 44,3; Ez 47,7ss.).

Como señala el mismo Precursor, el Bautismo de Cristo no es sólo en agua sino también en Espíritu. Con ello se marca el contraste entre Jesús y el Bautista, entre el bautismo de éste y el Bautismo de aquel. Es el mismo contraste que se subraya al decir que Juan no es el Mesías y Jesús sí, que éste es el Esposo y aquél su amigo, que el Bautista debe menguar y Jesús crecer, que sólo Jesús viene de arriba y puede comunicar la nueva vida, la vida eterna, mediante el agua y el Espíritu, dos realidades anunciadas por los profetas para los tiempos mesiánicos y que se cumplen con Cristo [88]. Se explicita la teología de la tradición sinóptica relacionando el descenso del Espíritu en el Bautismo de Cristo con su poder de bautizar en el Espíritu [89]. Por tanto el bautismo de Juan no era igual al Bautismo que instituye Cristo.

La primera parte de la contestación («yo bautizo con agua» v.26) se encuentra también en los sinópticos, que dicen que el que viene detrás es más fuerte, así como la confesión del Bautista de ser indigno de descalzarle su sandalia. S.Juan, sin embargo, habla antes del desconocimiento acerca de quien está en medio de ellos. El misterio sobre el origen de Jesús es un tema que se vuelve a tratar cuando algunos discuten sobre si es o no el Cristo. Entonces dicen que se ignora el origen del Mesías, mientras que de Jesús saben de dónde viene (cfr. Jn 7,26-27). Sin embargo, ignoraban su verdadero origen, pues pensaban que había nacido en Nazaret. Lo mismo ocurre cuando los sanedritas discuten sobre Jesús. A la defensa que hace Nicodemo le responden que averigüe a ver si puede salir un profeta de Nazaret (cfr. Jn 7,50). Tampoco aquí sabían el verdadero origen de Jesús. Un dato más que confirma su condición mesiánica, ya que ese origen misterioso es característico del Mesías. Por tanto, con estas palabras se introduce el tema del misterio mesiánico, el tema del Mesías presente en el mundo pero ignorado y rechazado(cfr. Jn 1,10; 8,14; 9,29; 15,21).

De todas formas, como los Sinópticos, el IV Evangelio habla del que viene detrás de él y a quien no es digno de desatarle las correas de sus sandalias. La frase recuerda el orden referido en el Prólogo, al decir que

---

88 Cfr. C.H.Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, p.312. H.Van den Bussche, *Giovanni*, Asís 1970, p.201s.

89 Cfr. Fr.Martin, *Le baptême dans l'Esprit*, «Nouvel Revue Theologique», 106(1984)37.

quien viene después de él ha sido puesto antes que él, porque era primero que él (cfr. Jn 1,15). Se pone de relieve una preelación de Cristo respecto del Bautista. Además, en lugar de «es más fuerte que yo» como en los Sinópticos, Juan dice «era primero que yo» (Jn 1,15). Otro dato alusivo a un determinado orden de prelación, tan importante para la interpretación de este pasaje.

En primer lugar, al decir que no es digno de desatar sus sandalias, se pone de manifiesto, una vez más, su gran humildad que reconoce su inferior condición respecto de Jesús. En efecto, según las normas judías, el desatar las correas a una persona, por ejemplo para lavarle los pies al llegar a una casa (cfr. Lc 7,44), era un servicio tan humillante que no se podía imponer a ningún hijo de Israel. Ello explica la fuerte resistencia de Pedro a que el Señor le lave los pies en la Ultima Cena (cfr. Jn 13,6-15). De ahí que las palabras del Bautista manifiesten su profunda humildad, pues se considera indigno de servir a Jesús con uno de los más bajos oficios que sólo un esclavo extranjero podía realizar.

Junto a esta interpretación, repetida tradicionalmente, hay otra que hoy gana terreno, sin excluir, a mi entender, a la anterior [90]. El desatar la sandalia a uno para quitársela, formaba parte del rito de la ley del Levirato. Ocurría cuando uno renunciaba a casarse con la mujer del hermano, o se le privaba de dicho derecho. Así, pues, cuando aquel que debía casarse con la cuñada se negaba a cumplir con su deber, perdía su derecho, que pasaba al pariente más próximo. Entonces el que asumía la obligación de dar descendencia al pariente difunto, le quitaba la sandalia al otro que, desde ese momento perdía todo derecho sobre la mujer. En el libro de Rut tenemos el caso de Booz (cfr. Rt 4,7). Era una ceremonia muy antigua, reflejada en el Deuteronomio cuando se habla de la casa del descalzado en un sentido peyorativo (cfr. Dt 25,9-10). El rito parece cambiar según los casos o la época, aunque siempre se daba el despojo del zapato como señal de la dejación o pérdida de un derecho.

A esa circunstancia se referiría el Bautista, según esa otra interpretación de que venimos hablando. La encontramos ya en S.Ambrosio y en S.Jerónimo [91]. En este caso Jesús es considerado como el que tiene derecho a la Esposa, es decir que sólo El es el Esposo. En esta misma sección, un poco más adelante, el Bautista trata de este tema de forma clara al decir que quien tiene derecho a la Esposa es el Esposo, y que él no es más que el

[90] Cfr. P.Proulk-L.A.Schökel, *Las sandalias del Mesías Esposo*, «Biblica», 59(1978)1-37.

[91] Cfr. S.Ambrosio, *De fide*, 3,10; PL 16,604. S.Jerónimo, en los comentarios a Mt 3,11 y Mc 1,7; PL 26,30 y 30,593.

amigo del Esposo [92]. La figura del Esposo y la imagen de los esponsales aparecen con frecuencia en el Antiguo Testamento, sobre todo en los Profetas [93]. Con ello hablan del amor de Yahvé a su pueblo, y de la infidelidad de éste a ese divino amor.

Por eso presentar a Jesús como el Esposo sugiere el cumplimiento de cuanto se había anunciado en la antigüedad. En este sentido se habla en el Apocalipsis de las bodas del Cordero, y de la Esposa que baja del cielo ataviada como una novia para las nupcias (cfr. Ap 19,7-9; 21,2). Por tanto, la frase del Bautista en relación con la sandalia de Cristo, así como su condición de amigo del Esposo, nos introduce en esa nueva época en la que la Esposa ya no será nunca infiel al Esposo, pues El «se entregó por ella para santificarla...» (Ef 5,25-26). Así pues, a partir de Cristo la Esposa no volverá nunca a romper la alianza, ahora ya nueva y eterna. Es la gran diferencia entre el antiguo y el nuevo Israel, entre la Esposa de la vieja época y la Esposa de la Nueva Era. Aquella fue infiel una y otra vez. La nueva Esposa es en sí misma santa para siempre, como confesamos en el Credo, aunque al recibir en su seno a los pecadores aparece «santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante» [94]. Esto pudiera parecer una contradicción. Pero no lo es. Sobre todo si aceptamos que la Iglesia es en definitiva un Misterio.

La referencia al lugar donde tienen lugar los hechos (v.28), nos ratifica por una parte el valor histórico del relato y, por otro lado como dijimos, avala y puntualiza el testimonio del Bautista ante los que venían en nombre de la autoridad religiosa de Israel.

Día segundo 1,29-34: «Al día siguiente». Tenemos aquí el testimonio del Bautista acerca del Cordero de Dios. Es un testimonio que se fundamenta en una revelación. En efecto, el «yo no le conocía», recalca que su afirmación no procede de ciencia humana sino de revelación divina, relacionada con su misión, (v.33: «el que me envió me dijo»).

La narración de este segundo día se divide en dos partes:

a) vv.29-31: se señala al Cordero de Dios y se le nombra, definiéndose también su oficio, «el que quita el pecado del mundo». Se declara la supremacía de Jesús: «ha sido antepuesto a mí porque era primero que yo». Añade que él bautiza «para que él sea manifestado a Israel». Esta es la

---

[92] Cfr. Jn 3,29. Cfr. R.Infante, *L'amico dello sposo, figura del ministero d'Giovanni Battista nel quarto vangelo*, «Rivista Biblica», 31(1983)3-19.

[93] Cfr. Os 2,16-18; Is 24,4-8; 62,4; Ez 16; etc. Cfr. L.A. Schökel, *Simboli matrimoniali nell'Antico Testamento*, en G.De Genaro, *L'antropologia biblica*, Nápoles 1981, p.365-375.

[94] Const.dog. *Lumen gentium*, n.8.

primera aparición de Cristo en el IV Evangelio. No se dice de dónde viene ni a qué. Sólo dice que viene a Juan. Esta expresión de «venir a», casi siempre se dice respecto de venir a Cristo, en cuanto es el salvador del mundo. Como no parece correcto que Jesús venga a Juan, lo que indicaría inferioridad, se añade que éste era el que había de venir y que era antes que el Bautista.

b) vv.32-34: Aquí se da el testimonio propiamente dicho sobre el Cordero de Dios: «Y atestiguó Juan». Son declarados el signo anejo («la paloma») el deber de testificar («he dado testimonio», v.34) así como la revelación divina («el que me envió me dijo», v.33). Todo esto da más énfasis al testimonio sobre el Cordero de Dios, a su significación teológica y a los elementos de que ese testimonio consta. Finalmente, para reforzar su fuerza teológica y jurídica, se repite el testimonio de modo sintético en el v.34: «Yo le vi y he dado testimonio de que este es el Hijo de Dios».

Es de notar la triple inclusión por la que se pone de manifiesto la importancia del testimonio:

1) 1,32: «atestiguó... he visto» - 1,34: «le vi... he dado testimonio».

2) 1,29: «Mirad el Cordero de Dios» - 1,34: «Este es el Hijo de Dios».

3) 1,19: «y este es el testimonio de Juan» - 1,34: «he dado testimonio».

Respecto a la presentación de Jesús como Cordero de Dios tenemos dos testimonios. Uno está en Jn 1,29: «Mirad el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» [95]. El otro en el v.36, cuando el Bautista vuelve a señalar a Cristo diciendo: «Mirad el cordero de Dios». Observamos que en este versículo la segunda parte de la frase («que quita el pecado del mundo») es suprimida. Si unimos el texto de los dos testimonios, tenemos una inclusión con el título del Cordero: A) Cordero de Dios; B) que quita el pecado del mundo; A') Cordero de Dios.

De ese modo se subraya dicho título cristológico, típicamente joánico, que presenta a Jesús como Cordero de Dios. Por otro lado, en el centro del esquema inclusivo tenemos expresado ese poder de quitar el pecado del mundo, poder que da al Cordero toda su grandeza y que combina el carácter de víctima con su condición excelsa. Si prescindimos del Prólogo, este título es el primero que el IV Evangelio da a Jesucristo y el que mueve a los primeros discípulos a seguir a Jesús.

---

[95] Cfr. A.García-Moreno, *Jesucristo, Cordero de Dios*, Varios, *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, pp.269-297. Para un desarrollo de lo que aquí exponemos nos remitimos a dicha comunicación al III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra.

Es uno de los pasajes más comentados y uno de los títulos mayores de la cristología neotestamentaria. Y esto a pesar de que sólo San Juan lo usa de un modo directo y explícito, ya que en otras referencias del Nuevo Testamento se alude a los cantos del Siervo paciente de Yahwéh o al cordero de la Pascua (cfr. Hch 8, 32-33; 1 Co 5,7; 1 P 2,22-24). Adelantamos que reconocemos el sentido victimal, aunque no único, de la figura del Cordero. Contra éste aserto se objeta que es imposible que el Bautista conociera entonces que Jesús iba a morir en la Cruz en redención del hombre, cuando Pedro mucho después tratará de disuadir a Jesús de someterse a la muerte (cfr. Mt 16,22-23). Por otra parte, cuando Juan Bautista está en la cárcel no sabía cual sería el final de todo y manda a sus discípulos para que pregunten a Jesús sobre si es él, o no lo es, quien ha de venir (cfr. Mt 10,1-3).

Si se considera imposible que el Bautista tuviera una revelación acerca de Cristo esa objeción tiene valor, de lo contrario no. Pero esa revelación no era imposible, pues de hecho el Precursor recibe una señal del Cielo para saber cuando aparecería el Mesías mediante el descenso del Espíritu Santo en forma de paloma (cfr. Jn 1,33). Por otra parte, cuando Juan envía a sus discípulos podría haberlo hecho para poner en contacto a sus discípulos con el Maestro, continuando así su misión de dar testimonio de Cristo y facilitar el paso de sus seguidores hacia el anunciado por los profetas, lo mismo que había ocurrido con los primeros discípulos de Jesús, procedente del grupo de Juan Bautista (cfr. Jn 1,37ss.). Es cierto que las presuntas dudas del Bautista no desdecirían de su dignidad, lo mismo que no desdice en el justo el paso por la noche oscura. Sin embargo, no parece ser ese el caso ya que el Señor, a continuación de ese pasaje, elogia la fortaleza del Precursor diciendo que no es una caña del desierto agitada por el viento (cfr. Mt 11,7).

Hay otra objeción contra el sentido victimal de la figura del Cordero: La predicación del Bautista según los Sinópticos insiste no en la condición victimal de Cristo, sino en su condición de Juez al decir que ya está puesta el hacha a la raíz del árbol, o que ya tiene el bieldo en la mano que ha de separar el trigo de la paja (cfr. Mt 3,10.12). Esa aparente contradicción se soluciona, dicen Lagrange, Prat y Tillman [96], si el Cordero es símbolo de inocencia e integridad, no de víctima. Y es su justicia y santidad lo que le posibilita para quitar el pecado del mundo. Joüon les contradice demostrando que esa inocencia e integridad del Cordero está en relación con su condición de víctima, ya que según las normas rituales no se podía ofrecer sino un animal sin defecto ni tara alguna.

[96] Cfr. A.García-Moreno, o.c., p.281.

J.Jeremías [97] opta otra solución y sostiene que el Bautista no dijo Cordero sino Siervo. Recurre al término arameo טליא, *talya`*, que puede en efecto significar cordero o siervo. Boismard se inclina por esa interpretación, aunque añade que el Siervo quita el pecado del mundo mediante el establecimiento del derecho a todas las naciones según uno de los cantos del Siervo paciente de Isaías (cfr. Is 42,1-2). De la Potterie también se sitúa en esa línea, pero estima que el Siervo quita el pecado del mundo a través de la revelación de la Verdad.

Sin embargo, esta interpretación ha sido cuestionada por Negoitsa-Daniel. Opinan que, aunque el término arameo aducido significa, además de siervo, un cordero, este sería un cordero lechal y, por tanto, inepto para el sacrificio. Están de acuerdo con los autores citados en que el Bautista pudo usar un término ambivalente. Pero este sería אמר, *'immar*, que significa cordero pero también verbo o palabra. Entonces ese título sería acorde con el prólogo donde se habla del Verbo.

Dodd estima que no hay por qué recurrir a una palabra de doble sentido, o afirmar que el Bautista dijera una cosa y el evangelista escribiera otra. La figura del cordero estaría tomada de la apocalíptica judaica, según la cual el cordero no es sólo víctima para el sacrificio, sino vencedor en la batalla contra el enemigo, es el símbolo del príncipe que Dios elige como liberador de su pueblo [98]. Cita el *Libro I de Henoc*, en la sección del *Libro de los sueños*, y también el *Testamento de José* del libro del *Testamento de los doce patriarcas*. Así esa doble faceta de víctima y vencedor haría verosimil la doble perspectiva de los Sinópticos y el IV Evangelio.

Así, pues, las soluciones son variadas y sugerentes. Sin embargo, el origen del título podemos encontrarlo en el Antiguo Testamento, sobre todo en el libro de Isaías, en los cantos del Siervo paciente de Yahwéh, el cual es presentado como un cordero que carga con los pecados y se sacrifica por redimir al hombre. Pero al mismo tiempo ese Siervo aparece glorificado y exaltado, victorioso (cfr. Is 52,13-14; 53,12). Es víctima y es vencedor, así es como lo contemplamos, por otro lado en las visiones del Apocalipsis. En efecto, el Cordero está de pie sobre el trono, en el centro de la visión. Pero al mismo tiempo aparece siempre con la señal de su inmolación.

Esto explica que en ocasiones la esceneografía que enmarca la presencia del Cordero sea grandiosa [99]. Ante el Cordero se postran los veinti-

---

97 J.Jeremías, *Amnós toû Theoû-Paîs Theoû*, «Zeitschrift Neutestamentliche Wissenschaft», 39 (1935) 115-123.

98 Cfr. C.H.Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, in loc.

cuatro ancianos (cfr. Ap 5,8). El es el único que puede abrir el libro de los siete sellos (cfr. Ap 6,1). El que recibe a la Esposa (cfr. Ap 19,7) y preside la gran Cena de las nupcias reales (cfr. Ap 19,9). El Cordero evoca en sí una amplia serie de resonancias veterotestamentarias, viniendo a ser como el cumplimiento acabado de las Escrituras [100]. Es tanta la gloria y el poder del Cordero que se eleva a la altura misma de Dios. Así se le atribuyen títulos que sólo a Dios pertenecen: Es el Vencedor, el Rey de reyes y Señor de señores (cfr. Ap 17,14). El es el Templo de la Ciudad Celestial, la Luz que la ilumina (cfr. Ap 21,22-23). En comparación con la literatura apocalíptica los antiguos judíos, el Apocalipsis de San Juan se eleva, sin duda, a esferas más altas y luminosas.

Junto a la grandeza y el esplendor del Cordero se habla con frecuencia de su sacrificio y de su sangre. Así la primera vez que aparece se especifica expresamente su carácter de Cordero sacrificado (cfr. Ap 5,6), aun cuando se le atribuyen los signos del poder y de la sabiduría [101]. Más adelante se dice que aquellos que visten túnicas blancas llevando palmas de triunfo son los que proceden de la gran tribulación, pero han vencido y blanqueado sus vestiduras en la sangre del Cordero (cfr. Ap 7,9-17). El Cordero sacrificado aparece de nuevo como Señor del libro de la vida (cfr. Ap 13,8). Ese sacrificio se relaciona claramente, en algún que otro pasaje, con el sacrificio de la Pascua. La sangre ha servido para liberar al pueblo y elevarlo a la categoría de Pueblo de Dios, de Rèino de sacerdotes que reinan sobre la tierra (cfr. Ap 5,9-10). «*El Cordero inmolado,* afirma Juan Pablo II, vive con las señales de la pasión en el explendor de la resurrección. Sólo El domina todos los acontecimientos de la historia: desata sus "sellos" (cfr. Ap 5,1-10) y afirma en el tiempo y más allá del tiempo, *el poder de la vida sobre la muerte*» [102]. También el *Catecismo de la Iglesia Católica* dedica el número 608 a la figura apasionante del Cordero. Presenta un resumen de su rico significado y valor cristológico: «...Jesús es a la vez el Siervo doliente que se deja llevar en silencio al matadero (Is 53,12) y el cordero pascual símbolo de la redención de Israel cuando celebró la

---

[99] Cfr. por ej. Ap 14,1-5. El Cordero está de pie en la cima del monte Sión. Le rodea el ejército de los 144.000 que han sido rescatados de la tierra como primicias para Dios y para el Cordero. Se corresponde con la visión del c. 14 donde una muchedumbre inmensa canta jubilosa ante el Cordero.

[100] Cfr. P.A.Harlé, *L'Agneau de l'Apocalypse et le Nouveau Testament*, «Etudes theologiques et religieuses», 31(1956)32.

[101] En efecto, los siete cuernos indican el poder y los siete ojos el conocimiento, todo ello poseído en plenitud y perfección, representada por el número siete.

[102] Enc. *Evangelium vitae*, n.105.

primera Pascua (Ex 12,3-14; cfr. Jn 19,36; 1 Co 5,7). Toda la vida de Cristo expresa su misión: "Servir y dar su vida en rescate por muchos" (Mc 10,45)».

Por tanto, desde esta perspectiva hay que contemplar la escena del Jordán que San Juan Evangelista nos narra. El Cordero de Dios es la víctima propiciatoria, pero es al mismo tiempo el Rey mesiánico, el Rey de Israel, como en esos mismos relatos iniciales se refiere con claridad (cfr. Jn 1,49). Así se conjuga, por otra parte, el testimonio del Bautista, según lo presentan los Sinópticos y el IV Evangelio. Aquellos ponen el acento en el señorío del Mesías que como Juez universal está para llegar. San Juan presenta también a Jesús como el vencedor y dueño absoluto, pero bajo el velo de su condición de víctima que, precisamente por serlo, llega también a la cumbre de la gloria. Comparando esta semana inaugural que abre el Evangelio con la semana final que lo cierra (cfr. Jn 1,19-2,1 y 12,1), podemos observar que se da un curioso fenómeno en relación con los Sinópticos. Estos presentan a Jesús en los inicios de su vida pública como el Señor y Juez universal, Juan por el contrario lo presenta como el Cordero de Dios con lo que ello implica en un primer plano de humillación y sacrificio. Al final de la vida de Cristo ocurre lo contrario. Los Sinópticos acentúan el aspecto humillante, kenótico, de la Pasión y Muerte de Cristo. San Juan por el contrario, subraya el aspecto de gloria y de exaltación que tienen esos mismos hechos dolorosos [103]. De esta forma San Juan completa y enriquece lo que ya los otros evangelistas narraron, les da esa iluminación que él había alcanzado después de muchos años de vida de unión con Cristo, en una penetración contemplativa que llevó al Evangelista, asistido por el Espíritu Santo, a las cimas más altas de la Revelación [104].

B. Vocación de los primeros : 1,35-51

Esta sección comprende los días tercero y cuarto (v.35.43). En cada uno de ellos se narra como Jesús es encontrado por uno de los primeros discípulos, que a su vez le lleva a otro para que conozca al Señor. El primero de esos encuentros ocurre tras el testimonio del Bautista, se origina y se conecta con él. La misión del Precursor se cumple en estos primeros que, preparados junto a él, serán los que seguirán a Jesús desde el principio y

103 El desarrollo de esta cuestión nos llevaría demasiado lejos. Basta comparar, a modo de ejemplo, los relatos del prendimiento de Cristo en los Sinópticos y en San Juan.

104 «La luz límpida de los sinópticos contrasta con la claridad misteriosa del evangelio de Juan, que se nos presenta más nimbada de lo sacro, de interioridad, de una atmósfera en algún momento de grandeza dramática y en cierto modo inefable» (H.Van Den Bussche *El Evangelio según San Juan*, Madrid 1972, p.36) .

extenderán en una primera fase ese entusiasmo por el nuevo Rabbí, ese fuego que comenzaba a prender con fuerza, como el incendio de un árbol en el bosque dirá Mauriac al principio de su *Vida de Jesús*. Al mismo tiempo se ve la confirmación de ese testimonio a través de la relación personal de cada uno con Cristo, que muestra su capacidad de acogida y de captación, manifestando en algunos casos el profundo conocimiento que tiene del corazón del hombre, así como su visión de futuro (cfr. Jn 1,39.42.47).

Son relatos llenos de colorido y gracia, con marcado sabor semítico, de gran sobriedad en detalles, pero interesantes desde el punto de vista histórico para conocer los inicios de la Iglesia. Hechos sencillos, nimios en comparación de otros sucesos coetáneos, pero con el dinamismo escondido del grano de mostaza que un día crecerá hasta hacerse un gran árbol.

Día tercero (v.35-42) Juan aparece de nuevo, ahora con dos de sus discípulos. Otra vez, al pasar Jesús, se fija en él, lo mismo que el día antes, mirándole con atención, con interés, de modo particular. Así lo indica el verbo griego usado βλέπω, *blépo*, (v.29.36) que añade a ver el matiz de mirar. Además de fijar su atención en Jesús que pasa, le señala diciendo otra vez: «He ahí al Cordero de Dios». Los dos discípulos le oyen, mejor, le escuchan (se usa ἀκούω, *akoúo*, con genitivo, forma que permite pensar en algo más que un mero oir). De hecho, esas palabras de su Maestro le impulsan de modo irresistible a conocer a ese extraño personaje, así designado por el Bautista.

Jesús oye sus pasos y se vuelve para preguntarles qué buscan. En cierto modo el Señor toma la iniciativa en el encuentro. En todo caso, podrá decir que ha sido él quien los ha elegido a ellos (cfr. Jn 15,16). En la pregunta de Jesús hay un cierto matiz que implica el deseo de saber qué es lo que realmente quieren al venir tras él, como rechazando la simple curiosidad. De hecho la pregunta les coge desprevenidos y, en lugar de responder, preguntan a su vez dónde vive. «Venid y veréis», les dice invitándoles a seguirle. Ellos fueron y vieron dónde vivía. Se inician así los contactos con Jesús, ese verle directamente que tanta importancia tiene el IV Evangelio como fundamento visual del testimonio que luego darán de los hechos y las palabras de Jesús. Fue un primer contacto largo, inolvidable, desde la hora décima, las cuatro de la tarde, hasta el anochecer de aquel día de Primavera, cercana ya la Pascua (cfr. Jn 2,13). Ese encuentro con Jesús da sentido al relato ya que es el encuentro con el Mesías (v.41). Con respecto a los discípulos, se nos dice después que uno era Andrés, el hermano de Pedro. Del otro no se nos dice nada. Con Delebecque y otros autores

pensamos que el discípulo innominado en Jn 1,35.37.40 «no puede ser otro que Juan, al que nunca se le nombra en su evangelio» [105].

El relato nos ofrece unos datos que permiten esbozar unas notas características de la vocación de los seguidores de Cristo. En primer lugar la pregunta de Jesús sobre lo que buscan, como vimos, entraña un sentido profundo sobre la intención radical del que se acerca a Jesús, el esclarecimiento de una motivación esencial. Es la primera cuestión que se plantea a quien quiere ser discípulo de Cristo. Lagrange [106] estima que los dos discípulos esperan hallar unos bienes de tipo moral y religioso.

En otros momentos se vuelve al tema de la búsqueda de Jesús hasta poder decir que uno de los temas joánicos. Así los galileos buscan a Jesús después de la multiplicación de los panes y los peces. Cuando lo encuentran el Señor les recrimina porque le han buscado no por haber visto el prodigio y comprendido su valor significativo, sino porque han comido y se han saciado. También los judíos le buscan en otra ocasión con la intención de prenderlo y matarle (cfr. Jn 7,1.19.25.30; 8,37.40). Ante esa actitud Jesús les dice que al final le buscarán pero no le encontrarán y acabarán muriendo en sus pecados (cfr. Jn 7,34.36; 8,21). En el relato de la aparición a la Magdalena vuelve Jesús a preguntar acerca del motivo de su búsqueda, en este caso para poner de relieve el anhelo de María y preparar así el encuentro.

Boismard [107] observa que ese tema evoca la búsqueda de la Sabiduría que en el Antiguo Testamento suele repetirse (cfr. Pr 8,17.34; 9,5; Sb 6,12-18). Por tanto, a Jesús hay que buscarlo como la Sabiduría verdadera hasta encontrarlo y con él hallar la vida, la luz y la verdad. Jesús, por su parte, invita a venir a él con palabras similares a las que emplea la Sabiduría en el Antiguo Testamento (cfr. Jn 6,37; 7,37).

Aparte del verbo buscar, tenemos los de oír y seguir. Así ocurre cuando oyen las palabras del Bautista y siguieron tras de Jesús (cfr. Jn 1,37). Ante Pilato dirá que quien es de la verdad escucha su voz (cfr. Jn 18,37). Se sobrentiende que después de escucharle le sigue, como ocurre cuando afirma que las ovejas conocen su voz, le escuchan y le siguen como a su pastor (cfr. Jn 10,3-4.27). En otros momentos habla de seguirle como Luz del mundo (cfr. Jn 8,12), o como Maestro (cfr. Jn 12,26; 13,36; 21,19. 22).

En el primer encuentro hay otro dato que es interesante señalar pues se repite en otros momentos. Nos referimos al «dónde» de la pregunta de los dos primeros. Así esa cuestión se repite en otros pasajes (cfr. Jn 7,34s.;

---

105 Cfr. *Les deux vins de Cana*, «Revue Biblique», 85(1985)242.
106 Citado por M.E.Boismard, *De Batême a Cana*, Paris 1956, p.74.
107 Cfr. o.c., p.78.

8,14.19.21; 13,33.36; 14,3). A lo largo del relato se ve que el Señor trata de revelar a los suyos ese «dónde» para que ellos puedan estar con él: «donde yo estoy, allí estará también mi servidor» (Jn 12,26). Relacionados con esta realidad se usan, además, los verbos ver, venir, permanecer (cfr. Jn 6,56; 8,31; 15,2.6; 21,22).

De todos esos datos podemos describir el itinerario teológico de la vocación como un movimiento interior del hombre que, en primer lugar, busca con rectitud de intención y con un anhelo profundo, aunque sea implícito, de hallar a Dios. En un segundo momento, de alguna manera se oye la voz de Dios y el hombre cree en esa palabra que se deja sentir. En tercer lugar se produce el encuentro con Dios, a cuyo lado se permanece.

En todo estos pasajes se usan términos de lugar, por medio de los que el Misterio de Cristo se expresa con un vocabulario espacial. Así se refiere que Cristo vino a los suyos (cfr. Jn 1,11), que sabe de dónde viene y adónde va (cfr. Jn 8,14), desciende del cielo (cfr. Jn 6,33.50). El es de arriba (cfr. Jn 8,23), está en el cielo (cfr. Jn 3,13) con el Padre (cfr. Jn 8,39). Será elevado al cielo (cfr. Jn 3,14; 8,28; 12,32) y subirá a donde estaba antes (cfr. Jn 6,62), pasando de este mundo al Padre (cfr. Jn 13,1).

También los discípulos expresan su relación con Cristo por medio de un vocabulario de movimiento en el espacio. Así se dice que el discípulo viene a la Luz (cfr. Jn 3,21) y la sigue (cfr. Jn 8,12). Viene a Jesús (cfr. Jn 6,35; 7,37), le sigue (cfr. Jn 12,26) y permanece en él (cfr. Jn 15,4.7). Se establece así un nuevo espacio cuyo centro está en Jesucristo que atrae hacia sí a todos los hombres desde lo alto de la cruz, hasta lograr esa intimidad y cercanía entrañable de la que habla S.Juan cuando dice: «Quien confesare que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios» (1 Jn 4,15). Es una realidad que comienza en este relato del encuentro inicial de los discípulos con el Maestro.

En la segunda parte de este día que estudiamos (vv.40-42) se narra la vocación de Pedro. Se dice que Andrés era uno de los dos discípulos que había estado con el Maestro. Es hermano de Simón y al verle enseguida le dice que han encontrado al Mesías, esto es al Cristo. Es la primera vez que se habla de Pedro y se hace sin dar detalles, como si se tratara de un personaje conocido. Da la impresión que todo ocurre al final de ese día tercero, pues es en el v.43 cuando se habla del otro día. Hay una dificultad en cuanto al término «primero» ya que se dan tres variantes posibles: πρωί, *proí*, «de mañana»; πρώτος, *prótos*, «primero», πρώτον, *próton*, «al primero» o «primeramente». Siguiendo a Nestle-Aland la Neovulgata, lo mismo que la Vulgata, adopta la tercera posibilidad, considerada como la «lectio difficilior», ya que parece más fácil pasar de πρωί, *proí*, a πρώτον, *próton*.

En cuanto al término πρώτον, *próton*, se podría estimar como adjetivo ordinal que, aplicado a Pedro, recuerda Mt 10,2 donde también se llama «primero» a Simón, no sin una posible alusión a su condición de cabeza del Colegio Apostólico.

Simón es conducido a Jesús por Andrés, persuadido de que ha encontrado al Mesías. El Maestro le mira con atención. De nuevo se usa el verbo βλέπω, *blepô*, que pone cierto énfasis en el modo de mirar. En otro momento Jesús volverá a mirar de forma parecida a Pedro. Entonces éste, tras haberle negado, se echará a llorar «amargamente» (Lc 22,63). En el primer encuentro, después de mirarle le dice su nombre, mostrando conocerle sin que sepamos de qué, dando así un dato más acerca del conocimiento que Jesús tiene de las personas, como ocurre en el caso de Natanael (cfr. Jn 1,47-48). Por otro lado, le impone el nombre, «Cefas, que significa piedra» (v. 42). La imposición de un nombre nuevo conllevaba la encomienda de una misión determinada, expresada de alguna forma en dicho nombre. En nuestro caso se trata de la misión de ser fundamento basilar de la Iglesia, según Mt 16,18. Como vemos es un relato sucinto, pero de gran importancia para destacar el papel que ese nuevo discípulo va a tener en la Iglesia. Máxime si tenemos en cuenta el relato final del IV Evangelio, el mandato de Jesús hecho a Pedro para que apaciente a su rebaño.

Día cuarto: 1,43-51: «Al otro día». Esta sección, como la anterior, comprende dos narraciones:

a) 1,43-44 narra la vocación de Felipe de modo aún más sencillo y breve. No se dice el lugar donde ocurre, ya que el texto señala que «determinó encaminarse hacia Galilea y encontró a Felipe». Boismard [108] opina que Felipe sería el otro discípulo que con Andrés siguió el día anterior a Jesús, puesto que ya parece conocerlo. No es un argumento decisivo pues también a Pedro y a Natanael los conocía, a pesar de que nunca le había tratado antes. Por otra parte, no se dice porqué se da el nombre de Andrés y no el de Felipe. Sí se dice que era de «Betsaida, la ciudad de Andrés y de Pedro» (v.44). Esto permite pensar que los dos hermanos le hablaron de Jesús, pero el texto no nos dice nada.

b) 1,45-51. El relato de la vocación de Natanael es más largo. Su nombre significa «Dios ha dado». Aparece al final, junto a los demás apóstoles que están pescando en el mar de Galilea (cfr. Jn 21,2). Eso permite pensar que era uno de los Doce. Pero, ¿cuál de ellos?. En los Sinópticos y en los Hechos de los Apóstoles su nombre no aparece en las listas de los apóstoles (cfr. Mt 10,2-3; Hch 1,13). S.Agustín [109] opina que no era de los

[108] Cfr. o.c., p.72.
[109] Cfr. *Tract. in Joan. Evang.*, 7,17.

Doce, mientras que S.Epifanio [110] dice que era uno de los discípulos de Emmaús. Sin embargo el citarlo junto con los demás apóstoles en la aparición a orillas del lago, así como incluirlo en el grupo de los que verán cosas mayores (cfr. Jn 1,51), permite pensar que era apóstol. Se ha dicho que pudiera ser Simón Zelotes, apelativo equivalente a Cananeo, aplicable a Natanael por su procedencia. No obstante, no consta que Natanael fuera llamado el Cananeo. Otros se inclinan a identificarlo con Matías, cuyo nombre griego viene a significar lo mismo que Natanael. Sin embargo, la opinión más generalizada lo identifica con Bartolomé por ser el que sigue en las listas apostólicas a Felipe, cuya enumeración suele corresponder al orden en que fueron llamados. La liturgia se inclina por esta sentencia, al leer este pasaje en la Misa de S.Bartolomé. De todos modos, no se puede saber con certeza de quien se trataba.

Se repite el encuentro de un nuevo discípulo con un conocido o amigo, al que le asegura que ha «hallado a aquel de quien se habla en la Ley de Moisés y en los Profetas» (Jn 1,45). Aunque no dice expresamente que es el Mesías como hizo Andrés con su hermano Pedro, las palabras de Felipe equivalen a lo mismo. Se añade que es «Jesús, el hijo de José, de Nazaret». Es la primera vez que sale este nombre en el IV Evangelio. También se usa el título de Hijo de José en Jn 6,42. Según Boismard [111], el título cristológico «Hijo de José» es un título real equivalente al de «Hijo de David». Se apoya en Gn 37,8 y 41,40-43, donde se llama al patriarca José con el título de rey. También la tradición samaritana considera a José como rey.

Aquí, como en otras ocasiones al dar el título de Nazareno a Jesús (cfr. Jn 19,19), se alude a su humilde origen, subrayado en este caso por ser hijo de José (cfr. Jn 6,42). La contestación de Natanael confirma esa carga de humillación que collevaba ser de Nazaret, aquella aldea perdida en la montaña cuyo nombre nunca sale en el Antiguo Testamento. Más tarde esa cara humilde del origen de Jesús servirá de contraste con su grandeza (cfr. Jn 18,5-7), dentro de ese recurso deráshico de la *tartey mismá*, o ironía joánica, que gusta de subrayar lo humilde para resaltar así lo sublime.

Ante la respuesta cortante de Natanael, Felipe no se arredra e invita a su amigo que venga y lo compruebe por sí mismo. Jesús lo ve acercarse y dice: «Aquí tenéis un israelita de verdad en quien no hay engaño». El término ἀληθῶς, *alethôs* puede ser tomado como un atributo, por ello se puede traducir como un «verdadero israelita», un genuino hijo de Israel. El término Irael se usa cuatro veces en el IV Evangelio (cfr. Jn 1,31-49; 3,10;

[110] Cfr. *Pan.* XXIII,6,5.

[111] Cfr. *Moïses ou Jèsu*, Lovaina 1988, p.33ss.

12, 13) y tiene un sentido religioso pues designa al pueblo hebreo como pueblo elegido, unido a Dios mediante un pacto sagrado. Por tanto, Natanael es tratado como un hijo auténtico de esa gente santa de Israel. Al decir que no hay en él doblez (δόλος, *dólos*, trampa, astucia, engaño) se da la explicación de esa alabanza, debida a su rectitud, entendida en un sentido de fidelidad a la alianza. A pesar de esa alabanza, Natanael prosigue en su actitud reticente y pregunta desconfiado que de dónde le conoce. De nuevo la alusión al conocimiento misterioso que posee Jesús, índice de su condición divina como vimos antes.

El v.48 presenta una frase que es difícil de entender con certeza, sobre todo por la reacción inesperada de Natanael que se rinde ante Jesús. Un dato que nos puede ayudar es el hecho de que los rabinos solían sentarse bajo una higuera, solos o con sus discípulos, para estudiar y meditar la Ley. Con respecto a Natanael no sabemos con seguridad qué hacía bajo la higuera. Lo cierto es que Jesús alude a algo íntimo y personal que sólo Natanael podía conocer y que da a pie al Señor para presentarle como un verdadero israelita. Ese conocimiento misterioso es lo que convence al nuevo discípulo de Jesús a reconocerle como Rey de Israel.

Las palabras de Natanael (v.49) son un acto de fe en Jesús al que confiesa como Hijo de Dios y Rey de Israel. Sto. Tomás de Aquino [112] observa que no se trata de una confesión de la filiación divina propiamente tal de Jesús, ya que entonces diría Rey del mundo y no sólo de Israel. De todo modos, sí se reconoce la mesianidad de Jesús, pues el título Rey de Israel era ciertamente mesiánico. También en el caso de la Samaritana tenemos una confesión del mesianismo de Jesús tras el conocimiento que muestra el Señor de su vida íntima. Hay una cierta relación entre las palabras de Jesús y las de Natanael en cuanto que ambos proclaman la autenticidad de su interlocutor, de israelita en un caso y de Mesías en el otro.

Jesús reconoce la fe de Natanael, a pesar de que el motivo que le ha movido es en apariencia inadecuado. De todas forma es cierto que ha creído, aunque con una fe incipiente y perfeccionable en el futuro, sobre todo por las «cosas mayores» que más adelante verá. La frase no significa que verán milagros más grandes aún, sino que recibirán una revelación mayor respecto a su condición mesiánica y divina.

Según algunos autores, el v.51 no se compagina bien con el contexto. Por esto piensan que esa frase sobre el cielo abierto pertenecería a otro dicho sobre el Hijo del hombre, intercalada de manera más o menos artificiosa. Así observan a) que en el v.51 la respuesta de Jesús se interrumpe con «y le dice», como si antes no estuviera hablando el mismo Jesús.

[112] Cfr. *Lect. in Joan. Evang.*, in loc.

Además, b) se repite sin necesidad el verbo decir y se pasa inesperadamente del singular al plural. Por último, c) Jesús habla a varios como si estuvieran otros discípulos, cuando en la narración no se les menciona para nada. Sin embargo podemos responder que la interrupción se explica porque Jesús inicia una revelación de cierta importancia y de ese modo se llama la atención. Por otra parte, la repetición del verbo decir se explica por el uso de una fórmula hecha con las palabras «en verdad, en verdad os digo». En cuanto al paso del singular al plural se puede explicar porque Jesús se dirige a todos los futuros testigos. En relación a la presencia de varios discípulos parece que estaban allí antes incluso de que llegara Natanael con Felipe pues el Señor dice la frase sobre Natanael en presencia de otros (v.47).

Por otro lado, hay una clara relación entre el v.50 y el 51 así como de éste v.51 con todo el relato precedente. En efecto, desde el v.19 se aborda el tema de la visión tan importante para avalar el testimonio del Bautista que habla de haber visto el Espíritu posarse sobre Cristo en forma de paloma. También a los dos primeros discípulos les invita a ver donde habita. Lo mismo ocurre en este pasaje en que Felipe insta a Natanael para que venga y vea (v.46.50). De aquí que podemos decir que la visión del Hijo del hombre aparece como conclusión perfecta de todo el relato precedente.

En cuanto a la visión prometida (v.51) se trata de una visión de índole escatológica y relatada en otros pasajes (cfr. Mt 3,16; 7,56; 10,11; Ap 4,1; 11,19). Se usa por vez primera el título de Hijo del hombre, que tanta importancia tiene en el IV Evangelio. Recordemos que en Jn 1-13 es cuando más se usa, doce veces. Por otra parte, suele aparecer siempre en boca de Jesús y en referencia al misterio de su persona y misión. Por ejemplo, en este texto de Jn 1,51 para insinuar una vez más que Cristo es el Templo nuevo (cfr. Jn 1,14; 2,19-21; 7,37-39; 19,34; Ap 21,22; 22,1; Ez 40-48). En Jn 3,13 se alude al Hijo del hombre para hablar de la regeneración del hombre por el agua y el Espíritu, y en Jn 5,27 para desarrollar el tema de la igualdad del Hijo con el Padre (cfr. también Jn 6,25.53.62; 8,28; 9,35; 12, 23.34 y 13,31). Son textos conectados muchas veces con figuras veterotestamentarias.

De estos pasajes podemos deducir la preexistencia divina de Jesús (cfr. Jn 3,19; 6,62), su poder como juez escatológico (cfr. Jn 5,27; 12,31-34), su glorificación en la cruz (cfr. Jn 12,23). Es una doctrina presente de algún modo en los Sinópticos y claramente relacionada con la tradición daniélica, aunque el IV Evangelio tiene de peculiar ser más claro en cuanto a su preexistencia y origen celeste, así como su glorificación, no sólo futura sino ya manifestada aquí.

Se da una relación entre esta visión y la de Jacob en Bethel (cfr. Gn 28,12), que después de su sueño confiesa que Dios estaba allí aunque él lo ignoraba. El sueño profético del patriarca se realizará en el Hijo del hombre, en Cristo, siendo testigos de ello los apóstoles. Dicha visión, por otra parte, manifestará la gloria divina en Cristo. No se trata de mayores prodigios, sino de la glorificación anunciada en diversas ocasiones para cuando llegue la «hora de Jesús», hacia la que tiende de todo el relato evangélico. De esa gloria serán testigos cualificados sus apóstoles (cfr. Jn 13,18.31).

Como dijimos hay una relación con el tema de Jesucristo como Templo nuevo. Jacob después del sueño habla de que allí está la casa de Dios y la puerta del cielo, de donde le viene el nombre de Bethel al lugar. De esa forma el Hijo del hombre será el nuevo Bethel, la nueva sede de la gloria divina, la puerta del cielo por la que Dios dará a los hombres la bendición mesiánica prometida a Jacob y a su descendencia.

A modo de conclusión digamos que estos pasajes (Jn 1,19-51) tienen un sentido eminentemente cristológico. Se presenta a Jesús como el que había de venir y que ya ha llegado, aunque ignorado aún (cfr. Jn 1,26). Como vimos ya, por medio de diversos títulos se va iluminando de modo progresivo la figura de Jesús. Son nombres cargados de resonancias proféticas con un claro sabor veterotestamentario: El Cordero de Dios (v.29.36), el Elegido de Dios o Hijo de Dios (v. 34, según la variante que se siga)Rabbí o Maestro (v.38.49), Mesías o Cristo (v.41), el Hijo de José (v.45), el Hijo de Dios (v.49), el Rey de Israel (v.49), y el Hijo del hombre (v.51). Son siete u ocho títulos, cuyo número es ya de por sí altamente significativo.

C. Bodas de Caná: 2,1-11

Es una perícopa que entraña cierta dificultad, como se deduce de las diversas interpretaciones de que ha sido objeto: alegóricas, mesiánicas, cristológicas, mariológicas, y sacramentales.

Lo primero, para conocer el sentido del relato, es ver como la mente del evangelista se centra en Cristo, según se deduce al final del relato en que se dice que este es el primero de los signos que hizo Jesús con el que manifestó su gloria y suscitó la fe de los discípulos. En el texto vemos, además, como se dirige la atención hacia Cristo aludiendo de contínuo a él, mediante el pronombre personal (ἀυτοῦ, *autoû*). Jesús aparece en el principio del prodigio, en el centro con la manifestación de su gloria, y al final al poner de relieve la fe de sus discípulos en él. Por ello, aunque se admitan otras interpretaciones, opción que nos parece válida, siempre ha de relacionarse con el sentido cristológico del relato.

Al ser llamado este milagro ἀρχὴν τῶν σημείων, *arjèn tôn semeíon*, literalmente «principio de los signos», se enfatiza su significado, en cuanto que no sólo es el primero en el tiempo sino en la importancia y, sobre todo, en cuanto que es paradigma de todos los demás signos, que siempre son en el IV Evangelio una manifestación de la gloria de Jesús que hace posible la fe en él [113]. Por tanto cuantos signos se relatan son en lo sustancial lo mismo que el ocurrido en Caná, una acción de Jesús en la que se manifiesta su gloria y facilita a los hombres la fe, para que de ese modo alcancen la salvación. Esta noción de signo es de gran importancia en S.Juan (cfr. Jn 6,26.30; 12,37; 20,30ss.).

Es un concepto cuyo origen está, sin duda, en el Antiguo Testamento y en la tradición judía. En efecto, en los relatos iniciales del Exodo (cfr. Ex 3,12; 4,1-9) vemos como Moisés muestra su condición de enviado de Yahwéh mediante una serie de hechos prodigiosos, signos (אתות, *orot*). Los signos de Jesús recuerdan en ocasiones los de Moisés, que se renuevan y alcanzan la plenitud de su significado con Cristo (el pan, el agua, la luz, la resurrección, etc.). Manifiestan la presencia divina por medio del Verbo hecho carne. Son, por otra parte, signos de carácter escatológico por medio de los cuales se anuncian y se realizan de forma incoada los últimos tiempos mesiánicos (cfr. Is 60,1ss.; 66,18-31).

La gloria manifestada (v.11) es la del Unigénito del Padre, la del Verbo hecho carne, «lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14), mediante la cual se revela al Padre (cfr. Jn 1,18). Así se destaca la unión perfecta de Cristo con el Padre, que lo ha puesto todo en sus manos (cfr. Jn 3,35). Por tanto, en estos signos la gloria se manifiesta en el poder extraordinario de Jesús que, con ello, muestra su íntima unión con el Padre que actúa por medio del Hijo (cfr. Jn 11,4.40.42). En el Nuevo Testamento la manifestación de la gloria es propia del tiempo escatológico, pero en el IV Evangelio ya se percibe como anticipada.

Después de esta manifestación, «creyeron en él sus discípulos» (v.11). La expresión «creer en él» no es solo creerle sino que conlleva tener confianza en él, entregarse a él. Se subraya así la adhesión a la persona de Cristo, el reconocimiento de su poder extraordinario, divino. Sin embargo, es una fe incipiente que sólo más tarde se fortalecerá y madurará.

En el relato de las bodas de Caná hay unas circunstancias, que merecen ser estudiadas para entender el sentido profundo de todo cuanto ocurrió. Son elementos que forman parte del signo y contribuyen a descifrar

---

[113] Cfr. A.García-Moreno, *Hermenéutica de los símbolos en San Juan*, en Varios, *Biblia y hermenéutica*, Pamplona 1986, p.453-474. Cfr. infra en p.53

su contenido doctrinal y teológico. Así nos fijaremos en a) la calidad y abundancia del vino, b) en la tinajas con el agua de la purificación, c) en la fiesta nupcial, d) en la hora de Jesús, y e) en la presencia de María.

a) En la narración (v.7.10) se hace notar la abundancia y calidad del vino. Así se dice que Jesús ordenó que se llenasen las vasijas «y las llenaron hasta arriba» (v.7). La capacidad de cada hidria era de dos o tres metretas. Teniendo en cuenta que la metreta hacía unos cuarenta litros podemos calcular entre cuatrocientos ochenta litros (6x2x40) o y setecientos veinte (6x3x40). Son detalles que, dado el estilo de Juan, no son simples noticias ilustrativas, sino que implican un significado específico. En nuestro caso podemos hablar de la abundancia y calidad de los bienes mesiánicos, peculiaridad que en otros pasajes joánicos también aparece (cfr. Jn 6,13 que habla de las doce canastas de pan sobrante, o Jn 10,10 que dice que Cristo viene para tengan vida y la tengan en abundancia).

b) Jesús, no sin cierta intención, utiliza aquellas vasijas destinadas para el agua de las abluciones rituales judías. De esa forma se sugiere que el agua para las purificaciones de la antigua economía se transforma en el vino de la nueva era que con Cristo se inicia, estamos ante un nuevo pacto que sustituye al antiguo.

No todos están de acuerdo con esta interpretación, pues algunos piensan que Jesús utilizó aquellas vasijas por ser las únicas que había. Sin embargo es posible, al menos como sugerencia, dicha interpretación. Primero porque en toda la narración que estamos estudiando se desarrolla el tema de un orden nuevo, dentro del recurso al derásh por cumplimiento, presente en toda esta sección de la primera Pascua [114]. Así se habla de la Ley sustituída por la gracia y la verdad (cfr. Jn 1,17), el bautismo de agua por el que administra en el Espíritu Santo (cfr. Jn 1,26.33), el templo antiguo por otro nuevo (cfr. Jn 2,13-32), la nueva regeneración (cfr. Jn 3,3-10), el nuevo culto (cfr. Jn 4,21-23).

En segundo lugar esta interpretación es coherente con lo que ocurre poco después de las bodas, cuando Jesús vuelve a la región donde Juan bautizaba y los discípulos se ponen a bautizar ante las protestas de los seguidores del Bautista y las discusiones acerca de la purificación. El Precursor de Cristo interviene y aclara que él debe disminuir y Cristo crecer (cfr. Jn 3,22-30). De donde podemos deducir que Juan pone de relieve la sustitución de su rito de purificación por el nuevo bautismo que con Cristo se instaura.

[114] Cfr. A.García-Moreno, *En torno al derásh en el IV Evangelio*, «Scripta Thelogica», 25(1993)33-48. Ver Excursus III, en p.112.

Además, en tercer lugar, conviene tener en cuenta que en las Escrituras, el vino significa con frecuencia el bien por excelencia de la era mesiánica, en la que los montes destilarán mosto y en Sión se celebrará un banquete de manjares suculentos y vinos olorosos y abundantes (cfr.Am 9,13ss.; Jl 2,24; 4,18; Is 25,6). Jesús mismo opone en cierta ocasión el vino nuevo con el vino viejo (cfr. Mc 2,22). Habla también de beber el vino en el Reino. Por último, es con el vino de la Pascua con lo que instituye la Eucaristía (cfr. Mt 26,27-29). El IV Evangelio no es ajeno a este simbolismo, máxime si recordamos cuántos detalles se cargan de valor simbólico en el relato joánico (cfr. Jn 13,30, la noche; 19,34, la transfixión). Este significado era ignorado por el arquitriclinio (v.9). Para él sólo es llamativo la oposición entre el vino bueno y el malo, así como haber servido primero éste y luego aquel, en contra de lo habitual y lógico.

c) La fiesta nupcial en la que ocurre el milagro evoca el símbolo esponsalicio que tantas veces aparece en la tradición judía, para expresar el amor de Dios por su pueblo. Así en Is 54,5-8 se presenta a Yahwéh como el esposo y a Israel la esposa de juventud, y en 62,5 se anuncia que «como se casa joven con doncella» se casará con su pueblo Yahwéh. También Ezequiel habla extensa y apasionadamente de esos esponsales (cfr. Ez 16) y lo mismo ocurre con Oseas, cuyo libro tiene como argumento los trágicos amores de Yahwéh con su pueblo. Jesús se llama a sí mismo el Esposo cuando dice a los fariseos que no pueden ayunar sus discípulos mientras que el esposo esté con ellos (cfr. Mc 2,18-20). En Jn 3,29 el Bautista se considera como amigo del Esposo que es Jesucristo. Es una simbología que recoge S.Pablo en Ef 5, 25ss., para aplicarla a Cristo y la Iglesia. También en Ap 19,7-9 se habla de las bodas del Cordero y del banquete nupcial, tema que aparece luego en Ap 21,2 y 22,17.

En contra de esta interpretación cristológica de las bodas se objeta que Jesús no es llamado aquí esposo. Es cierto, pero de modo implícito podemos defender dicha interpretación, ya que el arquitriclinio habla de ese esposo misterioso y distinto, Jesús, al que dirige su atención porque ha reservado el mejor vino para el final (v.9) De esa forma se sugiere la presencia de un esposo diverso y de un banquete especial que el catador de aquellas bodas ignora y que el evangelista presenta como escondido aún, pero a punto de manifestarse.

Por tanto, en Caná se manifiesta la gloria del Mesías, el Esposo de las nupcias mesiánicas que los profetas anunciaron. Ese nuevo vino sirve para recordar el banquete de la alianza nueva y definitiva que con Cristo se realiza y culmina.

d) En cuanto a la «hora» no llegada todavía parece que es el tiempo en que la gloria de Cristo había de manifestarse, aunque todavía no era el momento de que eso ocurriera. Y, sin embargo, el prodigio se realiza. Para explicar esa aparente contradicción, algunos autores entienden que la frase se ha pronunciado de forma interrogativa: ¿No ha llegado mi hora?. En ese caso se está afirmando que esa hora ya ha llegado. Así algunos Padres griegos como S.Gregorio Niseno [115] y S.Efrén [116], o entre los autores modernos H.Seenann, A.Kurge y Boismard [117].

Antes de dar nuestra interpretación, hacemos un breve recorrido sobre el tema de «la hora». Es una cuestión típicamente escatológica y se usa en el Antiguo Testamento para referirse al tiempo de la salvación. Lo encontramos con frecuencia en Daniel (cfr. Dn 8,17-19; 11,25. 40-45). En ese mismo sentido también lo encontramos en el Nuevo Testamento (cfr. Mc 13,32: «Cuanto a ese día o a esa hora, nadie lo conoce»). Pero puede referirse también al tiempo de la Pasión de Cristo (cfr. Mc 14,41: «Ha llegado la hora y el Hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores»). En S.Juan encontramos también ese doble sentido. Así le dice a la Samaritana que llega la hora en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y verdad (cfr. Jn 4,23). También en 5,25 y en 16,25 se toma «la hora» en sentido escatológico («Llega la hora en que los muertos oirán la voz del Hijo de hombre»; «Llega la hora que no os hablaré en parábolas»). Sin embargo el sentido relacionado con la Pasión es el predominante en el IV Evangelio. Recordemos que toda la vida de Jesús gira y tiende en torno a ese momento, como se deduce de los diversos textos en los que se habla de la «hora».

El primero de los pasajes es el de la bodas de Caná (cfr. Jn 2,4) que estudiaremos a continuación. Se trata de una alusión misteriosa, pues no se dice nada más. De todas formas vemos como ya desde el inicio se alude a esa «hora». Por otro lado, podemos afirmar, como indicamos en la estructura y división del IV Evangelio, que a lo largo de todo el relato evangélico, en las diversas partes y secciones, se alude a la Pasión y Glorificación de Jesús, que ocurrirá precisamente cuando llegue la «hora».

El siguiente texto lo tenemos en Jn 7,30 («...y ninguno le prendió, porque aún no era llegada su hora») y 8,20 («...y nadie puso en él las manos, porque aún no había llegado su hora»). En ellos se refiere claramente al momento del prendimiento que, fijado por el Padre, no puede ser adelantado pese a la inquina de los enemigos.

115 Cfr. *Hom. in I Cor.*, 15,28. PL 44,1307.
116 Citado por Boismard en o.c., p.157.
117 Cfr. o.c., p.156.

En Jn 7,6 se repite la misma idea con una palabra diversa: καιρός, *kairós*. Se trata no de cualquier tiempo, sino de uno fijo y determinado: el tiempo de la intervención especial de Dios en la historia de la salvación, el tiempo de la gran revelación de Jesucristo. Así, mientras el tiempo de los parientes de Jesús está siempre pronto, el de Cristo está fijado por el Padre.

Más adelante, se añade un matiz nuevo, el de la glorificación. En efecto, Jn 12,23-27 dice: «Ha llegado la hora de ser glorificado el Hijo del Hombre». En el v.24 la muerte del grano de trigo se refiere a la muerte de Cristo. Jesús ve el fruto de su muerte en el hecho de que los griegos se le acerquen. Ese acercamiento de los hombres es uno de los frutos de la glorificación de Jesús en la Cruz (cfr. Jn 12,32: «todo lo atraeré hacia mí»).

En Jn 12,27 dice Jesús: «para esto llegué a esta hora». Hay una conexión entre la Pasión y la Glorificación. Por eso, al mismo tiempo que se alude a la glorificación, Jesús se estremece al pensar en su hora. Esta turbación es paralela con la angustia de Getsemaní, que Juan no relata.

En Jn 13,1: «Sabiendo que le era llegada la hora de pasar de este mundo al Padre...». Es el comienzo de la segunda parte del IV Evangelio en cuyo centro está la Pasión y muerte de Cristo, y cuya principal noción teológica es la hora de Jesús. Aquí la muerte aparece claramente bajo la luz de la Glorificación, de la vuelta al Padre. La tendencia a distinguir Pasión, Muerte, Resurrección y Ascensión es ajena a Juan. El considera todos estos episodios como un solo acontecimiento.

En Jn 17,1 Jesús dice: «Padre ha llegado la hora. Glorifica a tu Hijo». Como en el texto anterior tenemos aquí una introducción solemne, en este caso a la oración sacerdotal de Cristo. Es de notar la expresión «ha llegado la hora» sin aditamentos. Mediante esta alocución la construcción gramatical indica una permanencia definitiva que prescinde del tiempo. Esta «hora» no es como las demás horas. Podemos decir que la oración sacerdotal de la última Cena es la oración de la Hora.

Como conclusión de lo expuesto podemos afirmar:

1) La Hora de Jesús no es solo un momento cualquiera de su vida, sino la hora escatológica, la hora de la Redención que Jesús, como Mesías, cumple. Se establece por el Padre y su cumplimiento es el cumplimiento de su voluntad salvífica.

2) La hora de Jesús comprende indivisiblemente la Pasión, Muerte, Resurrección y Ascensión. Esta hora es el culmen de la acción y misión de Cristo (cfr. Jn 12,27).

3) El orden de los textos muestra un progreso en el desenvolvimiento del tema: Jn 2,4: En Caná la hora aparece indeterminada; en Jn 7,30 se trata claramente de la Pasión de Cristo; Jn 12, 23 introduce un nuevo matiz

del tema, la Glorificación; finalmente en Jn 13,17 se habla sólo de la Glorificación.

4) En la tradición cristiana esta noción de la obra salvífica permanece y se manifiesta en la liturgia. Así, en los primeros siglos, en la Vigilia Pascual, no se conmemoraba la sola resurrección del Señor, sino todo el gran suceso de la salvación. Muerte-Pasión, Resurrección-Ascensión. El acento se ponía o sobre la Pasión o sobre la Resurrección, según las diversas Iglesias. Hoy día también se conectan esos acontecimientos a través de un acercamiento al orden cronológico más probable, englobándolos en la Semana grande la liturgia, la Semana Santa.

Volviendo a las bodas de Caná, «mi hora» en Jn 2,4 puede significar el momento oportuno para ayudar a los cónyuges, también el momento adecuado para la revelación mesiánica y, por último, el tiempo de la glorificación de Cristo. Este sentido es, como vimos, el más aceptable y ya reconocido por los Padres, interpretación seguida por muchos exégetas actuales. Es la hora señalada de antemano (cfr. Jn 4,31; 17,1) en que se cumple la misión de Cristo, cuando aparece uno con el Padre (cfr. Jn 10, 30), exaltado en su gloria mesiánica y divina, atrayendo a todos hacia sí (cfr. Jn 12,32).

Jesús alude a esa hora en la respuesta a María para referir el signo a su glorificación en la Cruz. El don mesiánico no se revelará ni se comunicará sino cuando llegue su hora. A la luz de todo ello aparece el significado del milagro de Caná: es un signo profético por el que la gloria de Jesús y el don mesiánico ya se prevee y anticipa.

e) Por último nos detenemos en el coloquio de Jesús con su madre y la función de María en el signo. La presencia de la Virgen se indica dos veces en el IV Evangelio. Aquí en Caná y en el Calvario (cfr. Jn 19,25). En los dos casos se le designa como «su madre» y es llamada «mujer» por Jesús.

El «no tienen vino» (v.3) no hay que entenderlo necesariamente como una petición de milagro. María expone simplemente a Jesús la situación por la que atraviesan los esposos.

«¿Qué a mí y a ti? « (v.4) es una frase que se ha intentado solucionar de modos diversos. Pensamos con E.Delebecque que la cuestión sobre el sentido del τί ἐμοὶ καὶ σοί, *tí emoì kaì soí* no está aún clara hoy día [118]. De todas formas se trata de un semitismo usado que significa repugnancia o disensión, más o menos vehemente, entre los interlocutores. Algunos esti-

[118] Cfr. *Les deux vins de Cana*, «Revue Biblique», 85(1995)243. M. Ponce, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Los Santos de Maimona 1995, p.120. J.L. Bastero, *María Madre del Redentor*, Pamplona 1995, p.179. J.C.R. García, *Mariología*, Madrid 1995, p.137ss. I. De la Potterie, en Varios, *Mariología fundamental*, Salamanca 1995, p.21ss.

man que se puede traducir por «¿qué quieres de mí?», explicándose mejor el «no ha llegado mi hora». Sin embargo, no es una traducción fiel al original.

La misma expresión (τί ἐμοὶ καὶ σοι, *tí emoì kaì soí*) la tenemos en Mc 5,7 cuando un endemoniado le grita a Jesús que nada tiene que ver con él. Como vemos es una frase cortante que dicha por Jesús a su madre resulta sorprendente e incomprensible. La interpretación más común es decir que se trata de una frase dicha en un tono cariñoso, para que la Virgen comprenda que no era el momento de manifestar su gloria. Incluso la palabra «mujer» apoyaría ese tono de amable reprimenda. El sentido, por tanto, se explicaría por el contexto. No parece una solución aceptable por la falta de apoyo en el texto mismo.

De hecho, las traducciones reflejan la dificultad de la frase. Así la Biblia de Jerusalén dice «¿Qué tengo yo contigo?», traduciendo de la misma forma Mc 5,7. Por su parte la Sagrada Biblia, preparada por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, traduce «¿qué nos va a ti y a mí?». En Mc 5,7, sin embargo, traduce «¿qué tengo que ver contigo?». La Biblia de la Casa de la Biblia dice en Jn 2,4 «no intervengas en mi vida», mientras que en Mc 5,7 dice «qué tengo yo que ver contigo?». Esa disparidad muestra que no es fácil traducir esa frase sin darle al mismo tiempo una interpretación.

Nos parece más correcto traducir de la misma forma Jn 2,4 y Mc 5,7. Podemos admitir que el tono varie y haga menos dura la frase. Sin embargo, creemos más honesto admitir el valor secante de esas palabras, incluso el rechazo. Es, por otra parte, uno de esos momentos en los que Jesús se refiere a su Madre, o habla con ella, de una forma que nos llama la atención por lo que tiene de inesperada e incluso desconcertante. Algo parecido ocurre cuando María le dice al niño Jesús que por qué se había comportado así, escapando de ellos durante tres días. Entonces contesta que si no sabía que debía ocuparse de las cosas de su Padre, dejando atónitos a sus padres que no entendieron lo que les decía (cfr. Lc 2,49-50). En otro momento dicen al Señor que su madre y sus hermanos están fuera y quieren hablarle. Jesús contesta: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?... Y extendiendo su mano sobre sus discípulos, dijo: Estos son mi madre y mis hermanos» (Mt 12, 47-49). En otra ocasión una mujer le oye y, entusiasmada, exclama: «Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron. Pero él dijo: Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la cumplen» (Lc 11,27-28). Por otro lado el llamarla «mujer» no dulcifica la frase ya que no era usual en su tiempo que un hijo llamara así a su madre. De ahí que los exégetas vean en ello una cierta intencionalidad

del evangelista para relacionar a María con la Mujer del Protoevangelio, sobre todo en el Calvario, donde se repite ese apelativo como veremos al estudiar Jn 19,25-27.

Por tanto, seguimos pensando que las palabras de Jesús citadas tienen un significado que nos sorprende y nos obliga a buscar el sentido que realmente puede tener. Por supuesto, que no se podría decir que Jesús no amara a su madre. Eso iría contra la Ley de Dios y, por otra parte, si fuera así no la habría escogido por madre, cosa que sólo él entre los hombres ha podido hacer. Nos parece mejor pensar que esas frases se parecen en cuanto a la intención a esa otra que dijo Jesús a la cananea que le pedía la curación de su hija. El Señor le dice que no se puede dar el pan de los hijos a los perros. Ella entonces responde que tiene razón, pero que también los perros comen de las migajas que caen de la mesa de los hijos. Aquello fue suficiente para que Jesús le concediera lo que le pedía. En realidad lo único que quería era probar su fe.

Algo parecido ocurre con la Virgen, con la diferencia de que no se trata de probar su fe de la que ha dado muestra desde la Encarnación, por lo que Isabel la llama bienaventurada ya que ha creído cuanto se le ha dicho de parte del Señor (cfr. Lc 1,45). En el caso de la Virgen, por tanto, no es probar su fe lo que se pretende. Se trata de ponerla de relieve, de destacar esa virtud básica e imprescindible en la vida cristiana que es la fe. Y no sólo se pretende manifestar su grandeza, sino mostrarla como paradigma, ejemplo vivo y atrayente para cuantos siguen a Cristo. En definitiva, el ser madre del Hijo de Dios no es en sí mismo ninguna virtud ya que cualquier mujer podría haberlo sido. Lo grande de María fue su correspondencia a la gracia divina. Ella como nadie escuchó la palabra de Dios y la puso en práctica, acogió el Verbo, la Palabra de Dios y prestó su carne para que se encarnara. En este sentido afirma S.Agustín que María engendró a Jesucristo antes por la fe que por la gestación en su seno [119].

Por tanto, las palabras de Jesús conservan toda su fuerza y su misterio, su valor de exaltación de la fe de María, que sin inmutarse por esa frase cortante, dura y seca, dice a los servidores que hagan lo que su hijo les diga. En cuanto al apelativo «mujer» insistimos en que no se puede decir que suavice la contestación de Jesús a su madre. Al contrario, la endurece aún más ya que nunca, en aquel tiempo, un hijo llama a su madre de esa forma. En efecto, este sustantivo aparece varias veces en boca de Jesús, hablando a mujeres (4,21; 8,10; 20,15). Es corriente en la lengua griega y raro en la hebrea. Y en cuanto a un hijo respecto a su madre no se usa

[119] Cfr. S.Agustín, *Sermo 25*, 7-8. PL 46,937-938.

nunca ni por griegos ni por judíos. Se discute el por qué Jesús haya llamado así a su madre. Ciertamente que no lo hizo por desprecio. Además de lo dicho antes, hay que verlo en un deseo por parte de Cristo de prescindir del nexo sanguíneo durante el período determinado por la «hora». Cuando llegue la «hora», María no será tratada como madre sino como la Mujer por antonomasia, la designada por Dios en el plano divino de la salvación mesiánica.

Con frecuencia Jesús pasa en el IV Evangelio del hecho o del dicho al misterio o realidad sobrenatural significados por ese dicho o hecho. Aquí pasa Jesús de la solicitud materna por lo material a la gloria de su propia misión mesiánica, que se pondrá de manifiesto cuando esa hora llegue. Entonces los bienes escatológicos esperados por los hombres, serán conocidos y participados de modo abundante, aunque no definitivo.

«Haced lo que diga» (v.5): Estas palabras están tomadas de Gn 41,55 donde el faraón manda que cuantos necesiten trigo vayan a José y hagan lo que éste disponga. María hace algo parecido con los criados de la boda, creyendo firmemente que su Hijo podía solucionarlo todo y, desde luego, no se desentendería del asunto. Pone todo en sus manos, sin que entienda aún el misterio de la «hora». Sin saber que un día su papel de madre quedaría sublimado, elevado a un plano más elevado y entrañable que el meramente natural. En el Calvario, cuando su Hijo muere en la cruz, Jesús le nace de nuevo en su regazo materno, pero ahora como cabeza de la Iglesia, incluyendo en él a todos los creyentes. De este modo la maternidad de Santa María alcanza un sentido mesiánico, un valor universal.

[illegible]

[illegible] tanto el ser madre [illegible] cualquier mujer [illegible] la grandeza de María fue su correspon[illegible] debido a la gracia divina [illegible] escuchó la palabra de Dios [illegible] puso en práctica; acogió el Verbo, la Palabra de Dios [illegible] que se encarnara. En este sentido afirma S. Agustín que María engendró a Jesucristo antes por la fe que por la gestación en su seno.[illegible]

Por tanto, las palabras de Jesús [illegible] rio, su valor de [illegible] de la fe de María, que [illegible] contraste, duro y seco, dice a los servidores que hagan lo que su hijo [illegible] diga. En cuanto al apelativo «mujer» [illegible] que [illegible] aún más ya que [illegible] forma. En efecto [illegible] hablando a mujeres [illegible]

[illegible] Cf. Agustín [illegible]

CAPITULO III

EL PAN VIVO [120]

Resulta muy difícil estudiar cuanto se ha escrito sobre el tema [121], sin embargo hemos procurado tener en cuenta los trabajos más significativos e interesantes. Según algunos autores [122], hay referencias a la Eucaristía en varios textos del IV Evangelio. No entramos en la cuestión y nos vamos a limitar prácticamente a Jn 6, aunque recurramos a otros pasajes en apoyo de nuestra interpretación. El relato de la multiplicación de los panes y los peces con el que este capítulo comienza, es un pasaje que se halla en seis variantes distintas [123]. Esto permite pensar en el interés que las primitivas comunidades tenían por tal tradición, motivado sin duda por su relación con la Eucaristía [124].

---

[120] Esta sección sobre Jn 6 formó parte del trabajo presentado en la II Bienal de la fundación «Martín Alonso Pedraja-Blanca Jiménez Tour», en concurso promovido para profesores de la Universidad de Salamanca y de Centros de Estudios de Teología afiliados. La primera parte de este trabajo, premiado en su momento con trescientas mil pesetas, ha sido publicado en la revista «Salmanticense», 42(1995)5-27.

[121] A pesar de la abundante y actualizada bibliografía, presentamos aquí algunos títulos de los años noventa: G.Segalla, *La complessa struttura di Giovanni 6,* «Teología», 15(1990)68-89. R.Rábanos Espinosa-D.Muñoz León, *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis 1960-1986,* Madrid 1990, p.269-274. E.Schweitzer, *John 6,51c-58 -von Evangelisten übernommene Tradition*, «Zeitschrift Neunen Testament Wissenschaft», 82(1991)274. P.Bauchamp, *Le signe des pains,* «Lumière et vie», 41(1992)55-67. C.Riniker, *Jean 6,1-21 et les évangiles synoptiques,* en J.Zumstein (ed.), *Le communauté johannique et son histoire*, Ginebra 1992, p.41-67. P.Roulet-V.Ruegg, *Etude de Jean 6: La narration et l'histoire de la rédactio,* en J.Zumstein, o.c., p.231-247. M.J.J.Menken, *John 6,51c-58: Eucharist or Christology?,* «Biblica», 74(1993)1-26. J.Caba, *Cristo, Pan de vida. Teología eucarística del IV Evangelio,* Madrid 1993.

[122] Cfr. O.Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile Johannique. La Vie de Jésus et le culte de l'Église*. París 1951, p.71.

[123] Son estas: a: Mc 6, 32-44 y par.; Mt 14,13-21; Lc 9,10-17. b: Mc 8,1-10 y par.;Mt 15, 31-39 (cfr. J. Blank, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1984, p.369).

[124] Cfr. G.Ghiberti, *Il c.6 di Giovanni e la presenza dell' Eucharistia nel IV Vangelo,* «Parola di vita», 4(1969)105-125. J. Blank, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p.369.

En cuanto a los sermones pronunciados por Cristo después del milagro, Feuillet afirma que sería difícil superar la importancia doctrinal que tienen esos discursos que «nos conducen al corazón del cristianismo» [125]. Mollat, por su parte, estima que en Jn 6 el hagiógrafo ha expresado todo lo esencial de su doctrina, constituyendo uno de esos cuadros teológicos e históricos de los que sólo el autor inspirado tiene el secreto. Las enseñanzas se encuentran estrechamente mezcladas con la vida , y progresa de forma dramática por el diálogo, las incomprensiones y los rechazos, hasta llegar a la opción definitiva de la fe o la incredulidad [126]. También H.Schlier considera la importancia que S.Juan da a la Eucaristía pues le dedica el relato más largo de su obra[127].Además su ubicación en la primera parte del Evangelio, como culminación de la revelación iniciada en la semana inaugural, hace que pueda considerarse como la más potente manifestación de su gloria.

A. Orden del texto

De ordinario prefiero prescindir de cuestiones diacrónicas que suelen ser marginales y, en muchas ocasiones, ajenas al sentido del texto, tal como nos ha llegado y es aceptado por la Iglesia. Sin embargo, tampoco me niego a estudiar las posibles variaciones que haya podido tener un texto, siempre que existan razones serias que así lo aconsejen [128]. A veces, por tanto, conviene conocer las distintas teorías que exponen quienes intentan penetrar en los diversos estratos redaccionales, o fases previas al texto recibido. De todas formas nos situamos entre los que ven el texto recibido como una unidad coherente y válida en su misma composición definitiva [129].

Respecto a Jn 6, bastantes autores se plantean la cuestión del orden numérico de los capítulos, y consideran que el sexto debe ir a continuación del cuarto capítulo. Parece más lógico que si en Jn 5 Jesús está en Jerusalén y en Jn 6 está en Galilea, sin decir nada de ese traslado, el cap.6 vaya tras el cap.4: Jn 4 dice que Jesús está en Caná de Galilea, Jn 6 que está a

---

[125] A.Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6)*, «Nouvelle Revue Théologique», 92(1960)803.

[126] D.Mollat, *Le chapitre VI de saint Jean*, «Lumière et Vie», 31(1957)107.

[127] Cfr. H.Schlier, *La fine del tempo*, Brescia 1974, p.116 y 120.

[128] En este sentido se sitúa el principio que sigue Schnackenburg cuando dice que las modificaciones al texto recibido sólo deben acometerse «en la medida en que el texto presente fuerza a tales reflexiones y existen poderosas razones para el cambio propuesto» (*El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v.II,p.24).

[129] Cfr. B.Lindars-B.Rigaux, *Il messagio di Giovanni,* Milán 1978, p.63.83.

orillas del Mar de Galilea. En Jn 5,1 Jesús sube a Jerusalén y en Jn 7,1 se dice que después andaba Jesús por Galilea.

Además, parece que con el cambio numérico de dichos capítulos se evita el salto cronológico y geográfico que se da con el orden anterior. En efecto, Jn 4,54 sitúa en Caná la curación del hijo del régulo cuando Jesús viene de Judea a Galilea, mientras que Jn 6,1 dice que partió al otro lado del Mar de Galilea, lo que parece extraño si se pone a continuación de Jn 5 que narra lo ocurrido en Jerusalén. Da la impresión de que se va a Galilea, y de pronto aparece, sin explicación alguna en Jerusalén, y también sin decir nada del viaje se encuentra Jesús de nuevo en Galilea. De la otra manera Jesús está en Galilea, en Caná y a orillas del lago (cfr. Jn 4,46; Jn 6,1), mientras que luego está en Jerusalén y «después de esto andaba Jesús por Galilea» (Jn 7,1; cfr. Jn 5,1). Sin embargo, enseguida se dice que Jesús sube a Jerusalén, pareciendo que la transición es muy rápida. Por tanto, esa trasposición no es del todo convincente. Sin embargo, hay otra razón a favor de la trasposición apuntada. Si la fiesta de Jn 5,1 es la de Pentecostés, como parece ser, es más lógico que Jn 5 vaya después de Jn 6, ya que la Pascua está antes que Pentecostés. Y así después de la Pascua de Jn 6 vendría la Fiesta de las Semanas o Pentecostés de Jn 5. A continuación está Jn 7 con la Fiesta de los Tabernáculos.

De todos modos, reconocemos que no es necesario que el evangelista siga un orden riguroso de tiempo y lugar, ni es un narrador exhaustivo de cuanto, donde y como actuó el Señor. Por tanto, estimamos que no es absolutamente necesario cambiar el orden que nos ha llegado sin variación alguna durante siglos. Es cierto que la reordenación resulta tentadora, pero no del todo convincente. Por otro lado, no hay testimonios textuales a favor suyo, mientras que sí hay datos a favor del orden actual. Además, ninguna reordenación puede basarse en simples datos geográficos o cronológicos que el evangelista no siempre tiene en cuenta, ni da importancia [130].

Por otro lado, ya Taciano en su armonía de los cuatro evangelios había optado por colocar el capítulo quinto después del sexto. En el s.XVIII, N. Mann reitera dicho cambio por diversas razones de tipo literario [131]. En contra de la trasposición se pronuncia C.H.Dodd [132] y C.K.Barret [133], no faltando los defensores de la trasposición entre los que podríamos enume-

[130] Cfr. R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v.I, p.450.

[131] Cfr. N.Mann, *Of the True Year of the Birth and of the Death of Christ*, Londres 1733. Puede verse también N.Uricchio, *La teoria delle trasposizioni nel Vangelo di S.Giovanni*, «Biblica», (1950)129-163, citado por R.Schnackenburg, o.c., p.538.

[132] Cfr. C.H.Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, p.334ss.

[133] Cfr. C.K.Barret, *The Gospel According to St.John*, Londres 1956, p.20s.

rar tanto católicos como no católicos [134]. R.Feuillet aborda el tema y, después de sopesar las razones de uno y otro signo, respeta el orden trasmitido del texto [135]. De todas maneras el orden actual de los capítulos 4,5,6 y 7 no afecta a la interpretación de Jn 6, dada su unidad temática.

B. Unidad literaria de Jn 6

Aparte de su ubicación dentro del texto evangélico, es necesario tratar el tema de la unidad interna de todo el capítulo. Hay quienes hablan de interpolaciones posteriores que trataron de introducir unos aspectos doctrinales, más acordes con la vida de la Iglesia en una segunda etapa que con el sentido primigenio de las palabras del Señor que, según dichos autores, no habló para nada de la Eucaristía. Así los vv.52-58, claramente eucarísticos, fueron añadido en un momento posterior, una adición hecha por la misma Iglesia, afirma Bultmann [136], que trataba así justificar la praxis sacramentalista que se iniciaba. También el orden del texto es alterado por estos defensores de un «puzzle» que, mal colocado por el redactor final, es preciso recomponer. Sin embargo, las recomposiciones propuestas son más problemáticas y difíciles de aceptar que las presuntas anomalías del texto recibido.

Con respecto a la recomposición del texto de Jn 6 propuesta por Boismard-Lamouille, Muñoz León admite que contiene sugerencias y análisis interesantes, que echan abajo las recomposiciones de Bultmann y Fortna, basadas en la fuente de los signos, puesto que las características joánicas son constantes. Sin embargo, la distinción entre los niveles redaccionales de Juan II-A y Juan II-B no parecen probables, al mismo tiempo el orden presentado para Jn 6 tiene tales dificultades que «hacen invesosimil la reconstrucción propuesta por dichos autores» [137]. R.Kysar [138] estima que se da un consenso entre los autores a la hora de reconocer la

---

[134] Cfr. R.Schnackenburg, o.c., p.24 y 539, n.9

[135] Cfr. *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Barcelona 1983, v.II, p.238s. En el mismo sentido pueden verse I.De la Potterie, *Getuige van het Woord*, Amberes 1961, p.43-46. F.M. Braun, *Jean le théologien*, París 1966, v.I, p.22s. M.Laconi, *La critica letteraria applicata al Quarto Vangelo*, en *San Giovanni*, Brescia 1964,p. 77-109. R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p.449ss. Del lado protestante los comentarios de Hoskyns-Davey, Lighfoot-Evans, Barret, M.C.Tenney, G.Spörri.

[136] Cfr. R.Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1953, p.160ss.

[137] D.Muñoz León, *Las fuentes y estadios de composición del cap.6 de S.Juan según Boismard-Lamouille*, «Estudios Bíblicos», 39(1981)315.

[138] Cfr. R.Kysar, *The Source Analysin of the Fourth Gospel. A Growing Consensus?*, «Novum Testamentum», 15(1973)134-152.

existencia de diversas fuentes subyacentes en Jn 6. Sin embargo, con Muñoz León, opinamos que los autores señalados como defensores de dichas fuentes son más bien «partidarios de una forma especial de elaboración de las palabras de Jesús» [139].

Recuerda Giblet [140], en defensa de la unidad original del texto, que los trabajos de E.Ruckstuhl [141] y de E.Schweizer [142] han hecho imposible la defensa de una interpolación en Jn 6,51ss. Esos versículos se encuadran perfectamente en las perspectivas abiertas por las explicaciones antecedentes y en el conjunto de la meditación de Juan. También F.M.Braun cita a Ruckstuhl que señala, en esos versículos contestados, veintidós expresiones típicamente joánicas. Concluye, por tanto, que dicha sección y todo lo que precede «son de la misma mano» [143].

R.Schnackenburg, tras un estudio pormenorizado concluye: «Jn 6 presenta una composición perfectamente elaborada y una perfecta unidad. En el marco del Evangelio este capítulo significa una sección aparte en la actividad galilaica de Jesús, y desde luego el punto cumbre y decisivo. Temáticamente presenta la revelación personal de Jesús como pan de vida» [144]. En el mismo sentido se pronuncia Mollat [145]. En su libro sobre la Eucaristía, Léon-Dufour defiende que los vv.51-58 son claramente eucarísticos y que negarlo es romper la unidad literaria del conjunto [146].

Se dan dos grandes partes en Jn 6. Una de tipo narrativo y otra más bien parenética o discursiva (Jn 6,1-34 y 6,35-71). Primero se relatan los dos prodigios realizados por Jesús y luego se desarrollan una serie de enseñanzas relacionadas con esos signos extraordinarios, se explana en cierto modo su significado. De ahí que haya una interconexión literaria entre ambas secciones. En efecto, en la primera parte se habla del alimento que no pasa y que confiere la vida eterna, dado por el Hijo del Hombre, mien-

---

139 D.Muñoz León, o.c., p.316.

140 Cfr. J.Giblet, «Concilium», 4(1968)572-581.

141 Cfr. *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Friburgo 1951, p.220ss.

142 *Das johannische Zeugnis vom Herrenmahl*, «Evangelische Theologie», 12(1952-1953)341ss.

143 «...sont de la même main»: F.M.Braun, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70(1970)8.

144 O.c., p.30.

145 Cfr. D.Mollat, *La Sainte Bible. L'Evangile et les épitres de Saint Jean*, París 1960. Reconoce que esa trasposición tiene sus ventajas. «Il faut reconaître cependant qu'elles n'ont aucun appui dans la tradition manuscrite et, malgré les efforts accomplis pour leur donner une base objective, elles dépendent pour une très large part de l'appréciation personnelle; témoin l'extrême diversité des systèmes proposés» (o.c., p.26).

146 X.Léon-Dufour, *La fracción del pan*, Madrid 1983.

tras que en la segunda parte se habla de la carne del Hijo del hombre que es verdadero alimento y el que da la vida al mundo, y confiere la vida eterna (cfr. Jn 6,27 y 6,51.53.55.58). Se habla también en la primera parte de la fe en el que Dios envió, mientras que en la segunda parte se habla del Padre que envió a Jesús (cfr. Jn 6,29 y 6,57). Se hace referencia primero al verdadero pan, en contraposición con el maná, que baja del cielo, mientras que luego se habla del ese pan bajado del cielo, tan distinto del maná que comieron los padres en el desierto (cfr. Jn 6,31-33 y 6,58). Hay, por tanto, ciertas conexiones internas que no permiten considerar el texto como una reelaboración, que intentara acoplarse a una situación posterior.

C. Silencio sobre la institución

Quizá una de las razones de la peculiar redacción del milagro de la multiplicación de los panes y los peces en Jn 6, al añadir los sermones del Señor pronunciados en la sinagoga de Cafarnaún, esté en su silencio acerca de la institución de la Eucaristía en la última Cena, como hacen los demás evangelistas. Ese silencio se suple con la extensa referencia a las palabras del Señor sobre el Pan de vida y el Pan vivo. De todas formas, la omisión de la institución de la Eucaristía en el IV Evangelio, es un problema importante, «cuya trascendencia raramente se ha sopesado», dice Schnackenburg [147]. La respuesta será siempre una hipótesis, pero conviene afrontar la cuestión.

Estas son las principales tentativas de explicación, según resume Schnackenburg: a) Se presenta al autor como antisacramental y lo único que se admite es una remota referencia a la Eucaristía, teniendo en cuenta la «oración sacerdotal» de Jn 17. b) «El evangelista no conoce una institución anticipada de la eucaristía por Jesús *en la última cena*, sino que la retrotrae a la multiplicación de los panes, aunque sólo la considera posible después de Pascua o en cualquier otro momento» [148]. c) El autor renuncia a referir la institución porque ya ha hablado de la Eucaristía en Jn 6,52-58. d) La ausencia del relato se debe al proceso redaccional, que primero seguía a Jn 13,30 y luego se suprime al hablar de la pasión, mientras que los vv. referentes a al Eucaristía pasaron a Jn 6 (W.Wilkens). e) Según Jeremías el relato de la institución desapareció por influencia de la disciplina del arcano, conforme al judaísmo del tiempo y al cristianismo primitivo. f) El relato es sustituído por el del lavatorio de los pies que descubre

[147] Cfr. R.Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v.III, p.70.
[148] Cfr. o.c., p.71.

su sentido profundo. g) O.Cullmann opina que en Jn 13 hay una referencia a la Eucaristía de forma simbólica, «bajo la idea de una comunión de amor». Todas estas opiniones son susceptibles de crítica, aunque en algunas de ellas haya elementos válidos. La solución c) carece de fundamento sólido y no toma el problema en serio, la a) y la)g son extremas. Ni se da ese antisacramentalismo, ni tampoco el exagerado interés sacramentalista de que habla Cullmann [149].

Brown propone la tesis que defiende la procedencia los vv. 51-59 de un relato sobre la institución de la Eucaristía, utilizados al refundir los relatos sobre el Pan de vida. De esa forma se explica que el IV Evangelio no refiera la institución, así como la gran semejanza de esos vv. con la fórmula institucional. Se comprendería mejor que la clara referencia de los vv.51-58 a la Eucaristía sea ininteligible sin los relatos de la institución. Elemento importante de esta tesis es que el material tomado de la última Cena fue reelaborado según el modelo del discurso del Pan de vida [150].

Por su parte, al hablar de la dicha omisión, Panimolle [151] cita a Léon-Dufour quien opina que la omisión del relato de la institución no puede ser señal de falta de interés por los Sacramentos en el IV Evangelio sino que según, el propio plano teológico, se acentúa el sentido cristológico de los ritos sagrados para invitar a que se vivan mejor. El evangelista, en efecto, muestra la necesidad y el significado del Bautismo en el curso de una auténtica catequesis bautismal (cfr. Jn 3,1-36). De la misma forma, aunque no relata la institución de la Eucaristía, evoca las mismas palabras de la Cena (cfr. Jn 6,51) y precisa su aplicación, inculcando el deber de comer la carne y beber la sangre del hijo del Hombre (cfr. Jn 6,53-58). Esto es lo que interesa y no el gesto de la Cena: la comprensión del significado sacramental, sobre todo en relación con la persona de Cristo [152]. Por otra parte, la frase «mi carne para la vida del mundo» (Jn 6,51) parece inspirarse en la fórmula de la institución eucarística (cfr. Lc 22,19; 1 Co 11,24). La diferencia entre cuerpo y carne se explica por la relación que establece S.Juan entre la Encarnación y la Eucaristía con ese término (σάρξ, *sárx*) típicamente semítico.

Léon-Dufour [153], contra quienes sostienen que Juan impugna la vida sacramentaria de su tiempo, dice que más bien completa la tradición

---

[149] Cfr. o.c., p.72.

[150] Cfr. R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v.I-II, p.513.

[151] Cfr. S.A.Panimolle, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del cuarto vangelo*, Roma 1985, p.298.

[152] Cfr. S.A.Panimolle, o.c., p.298.

[153] Cfr. X.Léon-Dufour, *La fracción del pan*, Madrid 1983, p.314s.

sinóptica. Si no habla de la institución es porque trata de salir al paso del peligro que podía suponer una concepción mágica de los sacramentos bajo el influjo del helenismo. Lo cual no supone una infravaloración de los sacramentos. Por eso, «a su manera, dice lo mismo que los textos sinópticos, por medio de la forma testamentaria y del lenguaje simbólico. Su aportación peculiar es manifestar el significado real y duradero de la eucaristía» [154]. «Juan sabe muy bien, añade Léon-Dufor, que los cristianos practican el culto, bautismo y eucaristía; lo sabe, pero no quiere hablar de su institución, sin duda por miedo a conferir a ésta una importancia que no tiene y que corre siempre el riesgo de adquirir» [155].

D. Lugar del acontecimiento

Otro aspecto interesante, aunque podemos estimar tangencial, es conocer donde ocurrieron los hechos narrados. De los discursos sabemos que fueron pronunciados en la Sinagoga de Cafarnaún (cfr. Jn 6,59). En cuanto al milagro no es fácil localizarlo con exactitud [156]. Parece que el Señor parte de la orilla occidental a la oriental donde realizaría el milagro, pues luego dice que montaron en la barca y fueron al otro lado del mar (πέραν τῆς θαλάσσης, *péran tês thalássan*) hacia Cafarnaún, en la orilla occidental. Pero entonces tenemos una contradicción con Marcos que dice en el relato paralelo [157] que Jesús manda a sus discípulos que le precedan al otro lado, hacia Betsaida que estaba situada en la parte norte de la orilla oriental. Si traducimos «frente a Betsaida», el dato de Marcos coincide con Juan que habla de que los envió hacia Cafarnaún, que puede decirse que está frente a Betsaida. Pero eso es forzar el texto y traducir πέραν, *péran* de dos formas diversas, «hacia» al referirse a Cafarnaún y «frente a» al referirse a Betsaida, como se hace en la versión castellana de Nácar-Colunga.

---

154 Cfr. o.c., p.315.

155 O.c., p.344.

156 Cfr. Respecto al monte es difícil de localizar. Quizá no se refiere a uno en particular, sino que los evangelistas simplifican en uno los diversos lugares altos de la predicación del Señor, tratando de presentar una especie de Sinaí cristiano. Cfr. R.E. Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v.I, p.445. M. De Tuya dice primero que el lugar es vagamente descrito, pero luego se extiende tratando de explicar la aparente contradicción con los datos de Mc 6,45 (cfr. *Biblia comentada*, Madrid 1964,v.V, pp.1090 y 1095-1096).

157 En Mc 6,45 leemos: «En seguida obligó a sus discípulos a subir a la barca y precederle al otro lado (εἰς τὸ πέραν, *eis tò péran*), hacia Betsaida».

Otra solución apunta a la existencia de una segunda Betsaida, situada junto a Cafarnaún. Y así sería lo mismo decir hacia Cafarnaún que hacia Betsaida. Pero entonces surge otra cuestión que parece contradecir el dato que Juan nos da al decir que partieron «barcas de Tiberíades, cerca del lugar donde habían comido el pan» (Jn 6,23). Por tanto, el lugar del milagro, donde comieron el pan, no puede ser la orilla oriental. Esto, además, está apoyado en la ubicación tradicional del milagro de los panes y los peces en Tabga o Heptapegon, al S de Cafarnaún y en la misma orilla occidental. Por tanto el milagro se hizo en la orilla occidental y no en la oriental. En ese caso se coordinan los otros datos de ir hacia Cafarnaún, o hacia Betsaida, suponiendo que la travesía se hace no de E a O, sino desde las cercanías de Tiberíades hacia Cafarnaún, esto es de SO a NO, de la misma forma que hoy se suele hacer la travesía del lago por los peregrinos de Tierra Santa. Es decir, el milagro se realiza en la costa occidental del lago,cerca de Tiberíades (Cfr. v.23). Pero al otro lado no significa necesariamente la orilla oriental. Puede significar la misma orilla, aunque sea enfrente, habida cuenta la forma de lira que tiene el lago. Así el dato de Marcos no contradice el de Juan, ya que desde el lugar del milagro, cerca de Tiberíades, no hay contradicción en decir hacia Cafarnaún o hacia Betsaida, pues desde el lugar del milagro la dirección es la misma.

Un artículo de G.Pace confirma plenamente cuanto hemos dicho [158]. Señala que la Vulgata usa el verbo *transfetare* cuando habla de que el Señor surca en barca el lago. Sin embargo en Jn 6 nunca se usa ese verbo latino [159]. El griego usa un verbo de movimiento, sigue diciendo G.Pace, con la expresión πέραν, *péran*, «más allá». En un lago, como el de Genesaret, en el que son numerosas las pequeñas calas o ensenadas, entrantes y salientes en la orilla, desde cualquier punto se puede decir pasar al otro lado. Entender dicho verbo en el sentido de ir de la orilla oriental a la occidental, o viceversa, es del todo arbitrario. Y, sin embargo, una tal interprertación ha influido para que, erroneamente, se localizase la primera multiplicación de los panes y los peces en la orilla oriental [160].

[158] Cfr. G.Pace, *La prima moltiplicazione dei pani. Topografia*, «Bibbia e Oriente», 21(1979)85-91.

[159] Cuando se habla de que pasa de una a otra orilla se dice, por ejemplo, «venerunt trans mare in Capharnaun» (Jn 6,17). La Neovulgata sólo cambia el tiempo del verbo: «veniebant trans mare in Capharnaun».

[160] Cfr. G.Pace, o.c., p.87.

E. Relato de los milagros

La parte narrativa se inicia con el milagro de la multiplicación de los panes y los peces, al que preceden algunos datos que no dejan de tener su importancia y significado. E.Goodenough afirma que el relato de la multiplicación era la narración eucarística original [161]. Brown opina que Goodenough va demasiado lejos. El exégeta norteamericano se deja llevar, a mi parecer, por el principio de que es la praxis posterior la que influye en los relatos y no al revés. Para mostrar esa praxis alude a ciertas pinturas de algunas catacumbas del s.II en las que el milagro de la multiplicación de los panes y peces se presenta para simbolizar la Eucaristía. También habla del epitafio de Abercio de Hierápolis, de fin del s. II, que menciona el pez (ἰχθυς, *ichthys*) que simboliza a Cristo, junto con el pan y el vino de la Eucaristía [162]. Pensamos que no hay inconveniente en aceptar que los relatos se reflejan en la liturgia e iconografía posterior, pero lo que no se ve, al menos de modo claro, es que los relatos respondan a unos ritos posteriores a la predicación de Cristo, o la redacción de los evangelios. Estimo que la misma argumentación se puede hacer para todos los casos de interpolaciones posteriores, en la que se intenta justificar o apoyar una doctrina eclesiástica. Como si aquellos primeros cristianos se inventaran una serie de enseñanzas que luego insertan en la predicación apostólica, recogida por escrito, mediante añadidos más o menos perceptibles. Es más lógico pensar que aquellas enseñanzas surgen de la enseñanza primigenia, aunque en ocasiones sea fruto de una evolución y desarrollo del pensamiento, no expresado con la misma claridad en un principio, cosa por otro lado lógica y razonable. Lo que ya no lo es tanto es decir que surgieron de forma anárquica y arbitraria una serie de verdades y doctrinas que luego se justifican mediante añadidos al texto primigenio. De haber sido así, esos añadidos habrían sido más explícitos, ya que puestos a interpolar lo hubieran hecho con más habilidad y acierto.

La narración joannea contiene una serie de elementos que luego se explican de modo simbólico. «El carácter de signo del acontecimiento está fuertemente señalado» [163]. Así la actuación consciente de Jesús, con un fin preciso, apuntada en el texto (cfr. Jn 6,6.10-12), es prueba de una acción con vistas a una autorevelación mediante un signo. Por otro lado, además, en el milagro de la multiplicación de los panes y los peces encontramos

---

161 Cfr. «Journal of Biblique Literature», 64(1952)156s.
162 Cfr. o.c., p.465.
163 R.Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Barcelona 1980, v.II, p.30.

una estrecha relación entre signo y Sacramento. En realidad este prodigio es presentado por nuestro evangelista con una doble relación: la primera con la divinidad de Cristo y la segunda con la Eucaristía. El profeta de Nazaret muestra con este milagro que es el rey mesiánico esperado al fin de los tiempos (cfr. Jn 6,14). Pero se insinúa con cierta evidencia que la multiplicación de los panes simboliza la Cena del Señor que es el banquete de la Nueva Alianza (cfr. Jn 6,4.10ss.). F.Quiévreux señala, incluso, que el discurso eucarístico de Cristo estaba ya contenido en el relato de la multiplicación de los panes y los peces [164]. Una de las características redaccionales más llamativas de este relato está en presentar el hecho como un signo, según se ve cuando Jesús recrimina a los judíos por no haber sabido descubrir en el prodigio un signo (cfr. Jn 6,14; 6,26). Pero de qué realidad es símbolo si no del pan celestial, que es la palabra de Jesús, más aún de su persona, de su carne y de su sangre.

La Eucaristía en un segundo nivel de composición y de lectura para nuestro evangelista se ha realizado ya, aunque se haya anunciado por vez primera a orillas del lago de Tiberíades, con el signo de los panes. El siguiente discurso en Cafarnaún refuerza la relación entre el signo y el Sacramento, es más, muestra que el rito representa la continuación y la radicalización del signo [165].

F. Valor simbólico del relato

Se hace notar en el relato que le seguía una gran muchedumbre porque veía los milagros (σημεῖα, *semeîa*, signos) que realizaba. Con ello se nos recuerda que Jesús ratificaba y avalaba cuanto decía por medio de sus obras, sólo posibles para quien tiene el poder divino. Luego el Señor les echará en cara que le busquen, no por los prodigios o signos realizados, sino porque se han saciado del pan que les dio (cfr. Jn 6,26). Con el signo realizado, por tanto, está claro que Jesús ha mostrado de modo suficiente su poder y avalado su autoridad. También es un dato de valor simbólico la reacción de la gente que quieren hacer rey a Jesús, apuntando a la falta de entendimiento ante el signo realizado (v.26), por lo que luego piden un signo del cielo (v.30.36). Al decir que «murmuraban», se evoca a los israelitas en el desierto que también murmuraban contra Moisés, sin comprender ni el origen ni el don (v.42. 52). Queda patente la incredulidad de los oyen-

---

[164] F.Quiévreux, *Le récit de la multiplication des pains dans le quatrième évangile*, «Rev. de Relig.», 41(1967)97-108.

[165] Cfr. S.A.Panimolle, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del cuarto vangelo*, Roma 1985, p.303.

tes (vv.36-47), a la que responden los discursos posteriores. Por eso no se puede desconectar la segunda parte (vv.26-59) de la primera (vv.1-15) [166]. Además, la reacción de la multitud preparaba a los lectores al tema de la fe y la incredulidad, expresada también en el *midrash* de los vv. 36-47, y ahondaba en la crisis de fe dentro del círculo de los discípulos [167].

La subida al monte tiene también su valor simbólico [168], dado el paralelismo y la evocación que el relato ofrece con el Exodo. De alguna forma se inicia el paralelismo entre Moisés y Jesús, que luego se volverá a evocar cuando se hable del profeta que había de venir [169]. La tradición sinaítica es constante en recordar la subida al monte de Moisés. Así se insinúa la condición que tiene Jesús como nuevo Moisés que guía y alimenta a su pueblo de modo prodigioso, al mismo tiempo que supera y sobrepasa al caudillo del desierto por su soberanía y por la abundancia del don concedido.

También la referencia a la proximidad de la Pascua tiene un valor más teológico que cronológico. Recordemos que es la segunda fiesta de Pascua referida de forma explícita por el evangelista. En esta segunda Pascua el elemento que se destaca es el pan, de tanta importancia en la celebración de la Pascua que exigía la eliminación del pan anterior, para comer sólo el pan ázimo [170]. Ahora el nuevo pan será el mismo Jesucristo, el Pan de vida que alimenta y vivifica para siempre al hombre. También la referencia a la Pascua relaciona cuanto se narra y dice con la Pasión de Cristo, cuando se culmina el sacrificio del Cordero de Dios que quita el pecado del mundo [171].

Hay un diálogo previo entre Jesús y Felipe, recogido en los Sinópticos de modo genérico, que prepara en cierto modo la grandeza del signo que se va a realizar. En efecto, los tres primeros evangelios narran como Jesús dice a los apóstoles que les den de comer a las gentes, a lo que ellos responden que sólo tienen cinco panes y dos peces (cfr. Mt 14,16-17 y par.). Marcos añade que harían falta docientos denarios para dar de comer a esa

---

[166] Cfr. Jn 6,26.30.36.42.52. Queda patente la incredulidad de los comensales (vv.36-47), a la que responden los discursos posteriores. Por eso no se pueden desconectar la segunda parte (vv.26-59) de la primera (vv.1-15) (cfr.R.Schnackenburg, o.c., p.30).

[167] Cfr. Jn 6,60-71. R.Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Barcelona 1980, v.II, p.48.

[168] Cfr. J.Fernández Lago, *La Montaña, en las Homilías de Orígenes.* Orígenes, Santiago de Compostela 1993, p.21.

[169] Cfr. R.Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Barcelona 1980, v.II, p.30.34.

[170] Cfr. A.García-Moreno, *Las fiestas en el IV Evangelio*, «Nova et vetera», 16(1991)3-25. 167-197.

[171] Cfr. J.Blank, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p.372s.

muchedumbre, mientras que Lucas refiere que los apóstoles están dispuestos a comprar pan en los alrededores para dar de comer a todos.

San Juan comienza con una pregunta del Señor a Felipe sobre dónde comprarían pan para darles de comer. A ello responde el apóstol que con doscientos denarios sólo podrían dar un pedacito a cada uno. Entonces interviene Andrés, cerca de Felipe como en otras ocasiones (cfr. Jn 12,22), diciendo que hay disponibles cinco panes de cebada [172] y dos peces, pero que eso no soluciona el problema. Los relatos son diversos y al mismo tiempo iguales al coincidir los datos de unos y otros. De todas formas, San Juan es más concreto al decir qué clase de panes eran y quiénes los apóstoles que conversan con Jesús. También es sólo Juan el que alude a la abundancia hierba que había en el lugar, detalle muy coherente con la fecha cercana a la Pascua, en plena Primavera de la Galilea.

En cambio los Sinópticos son más detallistas al decir que se sentaron en grupos de cincuenta y que Jesús daba los panes y peces a los apóstoles y estos a la muchedumbre. El IV Evangelio, por su parte, refiere que fue Jesús quien distribuía el alimento a los que estaban recostados. Al decir ésto, a diferencia de los Sinópticos que hablan de los apóstoles, se alude a la institución de la Eucaristía en la que el Señor mismo distribuye el pan consagrado. Observa Panimolle que se habla no de recoger los pedazos sobrantes, sino de reunirlos (συνάγειν, *synághein*), con una clara alusión a la Asamblea cristiana, cuya unidad está representada en el Sacramento de la Comunión [173]. Cuando se habla de que los apóstoles recogieron las sobras, se significa la gran abundancia del milagro, y al mismo tiempo se indica que nada de lo que es divino puede perderse. Quizá se pueda también pensar en la función de administradores y distribuidores del don que han de tener los apóstoles. Por otro lado, se evoca la doctrina de la *Didaché*, 9,10, sobre la unidad que se realiza en la Eucaristía cuando habla de que como estaba el pan disperso por la tierras de labor y se une en la Sagrada Comunión, de la misma forma los fieles dispersos por el mundo se unen formando la Iglesia por medio de la Eucaristía [174].

---

172 Los panes de cebada recuerdan los panes del milagro de Eliseo en 2 R 4,42-44. Durante losprimeros tiempos se celebraba la Eucaristía con panes de cebada (cfr. J.McHuh, «Verbum Domini», 39(1961)222-239).

173 Cfr. J.P.Charlier, *La multiplication des pains (Jn 6,1-15)*, «*Assemblées du Seigneur*», 32(1966)42, citado por Panimolle, o.c., p.319.

174 Cfr. F.M.Braun, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70(1970)27ss.

G. La Acción de gracias

Por otro lado, hay un detalle que diversifica el relato joánico, y que tiene su importancia a la hora de interpretar el texto [175]. Este dice que Jesús toma los panes y, «dando gracias» (εὐχαριστήσας, *eucharistésas*) (Jn 6,11) lo distribuye. Los Sinópticos, en cambio, dicen que Jesús bendijo (εὐλόγησεν, *eulógesen*) y partiendo el pan lo dio a sus discípulos (cfr. Mt 14,19 y par.). Por tanto, podemos decir que «el proceso de la acción de gracias y de la distribución de los panes está narrado en estilo eucarístico, v.11. También la indicación de recoger los pedazos que han sobrado para que no se pierda nada, v.12, podrá aludir a la eucaristía de la comunidad y entenderse como una norma práctica para el manejo del pan consagrado» [176]. Con Mollat, estimamos que los términos usados en el relato de la multiplicación de los panes y los peces son los de la institución [177].

Juan no usa el término «partir» (κλᾶν, κατακλᾶν, *klân, kataklân*),pero se cambia εὐλογέω, *eulogéo* por εὐχαριστέω, *eucharistéo*, que luego aparece en el segundo relato sinóptico del milagro (cfr Mt 15,13 y par.). Es verdad que no siempre que se usa εὐχαριστέω, *eucharistéo* haya que pensar en la Eucaristía, pues a menudo es una referencia a la oración judía antes de las comidas (la ברכה, *berakhá*). Según Conzelmann [178] el Nuevo Testamento, conforme con el modelo judeo-helenístico, εὐχαριστέω, *eucharistéo* indica la *plegaria de agradecimiento* en general (cfr. Jn 11,.41; Hch 28,15; Ap 11,17) y en particular la de la comida (cfr. Mc 8,6; Mt 15,36; Jn 6,11.23; Hch 27,35).Para Pablo εὐχαριστέω, *eucharistéo,* y εὐλογέω, *eulogéo* son términos sinónimos. Esto resulta de la confrontación entre Mc 8,6 y 6,41. Así se explica la sustitución de εὐχαριστήσας, *eucharistésas,* con εὐλογήσας, *eulogésas* (cfr. Mc 8,6.7). Por tanto, las dos palabras no se interpretan como una alusión simbólica a la Eucaristía, aunque así se haya hecho de ordinario. Conzelmann opina lo mismo de Jn 6,11.23, pero resulta una postura bastante minimalista, coherente con su actitud antisacramentaria respecto al IV Evangelio [179].

---

175 Sobre las realciones del relato joanneo con el de los Sinópticos ver C.Riniker, *Jean 6,1-21 et les évangiles synoptiques*, en J.Zumstein (ed.), *Le communauté johannique et son histoire*, Ginebra 1992, p.41-67.

176 Cfr. J.Blank, o.c., p.373.

177 Cfr. D.Mollat, *Le chapitre VI de saint Jean*, «Lumière et vie», 31 (1957)108.

178 Cfr. H.Conzelmann, voz εὐχαριστία, *eucharistía,* en G.Kittel-G.Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1988, v.XVI, c.617-640.

179 Cfr. o.c., c.629.

El uso hebreo permite comprender la presencia de εὐχαριστέω, *eucharistéo,* en la Cena. Aunque Mateo y Marcos usan los términos de la bendición (Mt 26,26s. y Mc 14,22s.). Pablo tiene sólo εὐχαριστήσας, *eucharistésas* para la bendición del pan (cfr. 1 Co 11,24). Lucas dice primero εὐχαριστήσας, *eucharistésas* (cfr. Lc 22,17) y luego sustituye el εὐλογέω, *eulogéo* de Marcos por εὐχαριστέω, *eucharistéo,* en la bendición del pan. Para el cáliz traslada el εὐχαριστέω, *eucharistéo,* de Marcos. No se puede saber cual sea la fórmula más antigua, si la de Pablo o la de Marcos, sin que se pueda deducir nada del uso de término εὐχαριστέω, *eucharistéo,* o εὐλογέω, *eulogéo.* La elección, termina diciendo Conzelmann, de uno u otro término es casual, como muestra la presencia de los dos vocablos en Marcos [180].

El término griego εὐχαριστεῖν, *eucharisteîn,* estima Brown [181], significa acción de gracias y se distingue de εὐλογεῖν, *eulogeîn* («bendecir»), por lo que es notoria la relación con la Eucaristía. Sin embargo, J.P.Audet [182], sostiene que el uso de εὐχαριστία- εὐχαριστεῖν, *eucharistía-eucharisteîn,* del Nuevo Testamento refleja el uso judío de ברך־ברכה, *barak-berakah,* «bendecir, bendición». Afirma que hasta el s.II no empezó a predominar la idea de «acción de gracias» en los círculos cristianos. Por tanto no podemos insistir demasiado en la diversidad de significados entre εὐλογεῖν, *eulogeîn,* y εὐχαριστεῖν, *eucharisteîn,* que como vimos en Mc 8,6-7 se usan de forma intercambiable. Dodd, sin embargo, analiza εὐχαριστεῖν, *eucharisteîn,* en otro sentido y, según Brown [183], sin tener en cuenta a Audet. Por otra parte, Juan usa εὐχαριστεῖν, *eucharisteîn,* incluso cuando no hay resonancia sacramental alguna (cfr. Jn 11,41).

Sin embargo en Jn 6,23 se dice εὐχαριστήσατος τοῦ Κυρίου, *eucharis-tésantos toû kuríou,* que apunta hacia una comprensión eucarística [184]. Brown señala que el uso de εὐχαριστέω, *eucharistéo,* en el relato es consecuencia de la influencia de las celebraciones eucarísticas posteriores [185]. Nos parece, como dijimos, que ocurre al revés. Es decir, se llama Eucaristía precisamente porque en la primera celebración, en la última Cena, el Señor utilizó esa expresión que luego los hagiógrafos recogen y Juan recuerda en su relato del milagro de los panes y los peces. Por otro lado, es

---

180 Cfr. o.c., c.629-631.
181 Cfr. R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v.I-II, p.447.
182 Cfr. «Revue Biblique», 65(1958)371-399.
183 Cfr. o.c., p.447.
184 Cfr. R.Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Barcelona 1980, v.III. p..38-39.
185 Cfr. o.c., p.467s.

verdad que los verbos griegos se refieren al hebreo ברך, *barak,* que significa bendecir pero hay que tener en cuenta que, como ocurre en otros casos, los términos usados por Cristo o por los Apóstoles, aunque se encuentren en otros círculos, adquieren unas matizaciones nuevas, cuando no un significado más profundo e incluso diverso.

De todas formas, pensamos con Ghiberti [186] que los verbos usados recuerdan el relato eucarístico, y el hecho de que Juan no hable de la distribución por manos de los apóstoles, como se hace en los paralelos, insinúa que como en la Cena es Cristo quien distribuye el pan. Lo mismo ocurre al hablar de los pedazos (κλάσματα, *klásmata*) y partir (ἔκλασεν, *éklasen*), que recuerdan Mt 26,26 y la *Didaché*, 9,4 [187]. En esa línea Braun estima que las expresiones usadas por Juan en el relato de la multiplicación de los panes recuerdan la terminología de la institución: εὐχαριστήσας; *eucharistésas*, κλάσματα, *klásmata*, etc. Lo mismo que el hecho de recoger los pedazos sobrantes recuerda la *Didaché* cuando habla del rito eucarístico [188]. También el verbo «recoger» (συνάγειν, *synágein*) del texto joánico aparece en los relatos del Exodo cuando se trata de la recogida del maná. La palabra σύναψις, *synaxis*, de la misma raíz, se usa para designar una parte de la celebración eucarística [189]. También la abundancia de los panes es un dato a tener en cuenta y que recuerda el milagro de Caná donde se señalaba la abundancia del vino, destacando así la abundancia y calidad de los bienes mesiánicos [190].

El segundo prodigio realizado por el Señor (vv.16-21), su caminar sobre las aguas del lago, es narrado por los cuatro evangelios, aunque también aquí S.Juan tiene su peculiaridad, de acuerdo con el objetivo teológico propuesto. Ya al principio del relato (v.6) se destaca la ciencia de Jesús como en otros pasajes joánicos (cfr. Jn 1,47-49; 4,16-19; etc.), subrayando así su condición divina que le hace capaz del portento que supone la Eucaristía [191]. Lo mismo ocurre con el ἐγώ εἰμι, *egó eimi* de Cristo, pronunciado cuando está andando sobre el mar, gracias a su poder divino: «...esta pieza intermedia cumple la función de hacerles comprensibles sus autoafirmaciones soberanas y sus pretensiones únicas» [192].

[186] Cfr. G.Ghiberti, *Il c.6 di Giovanni e la presenza dell'Eucaristia nel IV Vangelo*, «Parola di vita», 4(1969)105-125.

[187] Cfr. o.c., p.108.

[188] Cfr. F.M.Braun, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70(1970)5-29.

[189] Cfr. Jn 6,12; Ex 16,16s. R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v.I-II, p.446.

[190] Cfr. J.Zumstein, *Le signe de la Croix*, «Lumière et Vie», 41(1992)71.

[191] J.Blank, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p.373.

[192] R.Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Barcelona 1980, v.II, p.31.

El «Yo soy», usado con alguna frecuencia en el IV Evangelio, es una frase que se realza de modo particular en el Antiguo Testamento y es garantía de la presencia y de la protección divina, en base de la cual podía el Señor exigir obediencia a su pueblo. Al usarla Jesús emerge con su personalidad divina, que se presenta como objeto de fe y como realizador de la presencia divina [193]. No obstante, el milagro de la tempestad calmada debería haber bastado para que creyeran en su divinidad y en sus palabras, por duras e incomprensibles que fueran [194].

H. Introducción a los discursos

Después de referir los dos milagros realizados por el Señor, el hagiógrafo inicia un relato (vv.25-34) que nos va introduciendo en los discursos finales sobre el Pan de vida. En efecto, cuando le preguntan cuándo ha llegado, el Señor les echa en cara que le buscan no por los signos realizados, sino por haberse saciado con los panes del milagro. De aquí se deduce que lo importante del acontecimiento realizado no es su valor material, sino su valor significativo.

Pero para ello era preciso saber leer por encima de la mera apariencia, descubrir el símbolo que en ese hecho se encerraba. Esos panes y peces eran un alimento perecedero y es preciso buscar el alimento que permanece hasta la vida eterna, el que les da el Hijo del Hombre, aquel a quien el Padre ha «confirmado con su sello» (Jn 6,27). La gente, al continuar el diálogo, parece cambiar de tema pues pregunta por las obras de Dios que han de hacer. Sin embargo, es una cuestión que supone el reconocimiento de la autoridad de Jesús, al preguntarle sobre la conducta a seguir. A ello el Maestro responde que la obra de Dios que han de realizar es la de creer «en aquel que El ha enviado». Así se vuelve al nervio y eje principal de todo cuanto va a decir luego sobre el pan bajado del cielo, pues para comprender y aceptar sus palabras es imprescindible la fe. En estos vv. tenemos una especie de prefacio que habla de la fe, virtud precisa para aceptar cuanto va a decir sobre el Pan de vida.

---

193 Cfr. G.Ghiberti, *Il c.6 di Giovanni e la presenza dell'Eucaristia nel IV Vangelo*, «Parola di vita», 4(1969)111; P.Zarrella, *Gesù cammina sulle acque. Significato teologico di Giov. 6,16-21*, «La Scuola Cattolica», 95(1967)159s. F.M.Braun, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70(1970)12; G. Segalla, *Gesù pane del cielo*, Padova 1976, p.20ss.75ss.

194 Cfr. S.A.Panimolle, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del cuarto vangelo*, Roma 1985, p.319.

La muchedumbre reacciona a la primera parte de la contestación inicial de Cristo, cuando les dice que le buscan no por los signos sino por haberse saciado. En efecto, ahora le preguntan qué señales son las que él hace, para que ellos le crean. Aunque es cierto que ha multiplicado los panes, piensan que eso no es suficiente en comparación con los padres que comieron en el desierto el maná, el «pan bajado del cielo» (v.31). Esta expresión es una palabra clave que se va repitiendo en el texto como si fuera el hilo conductor, el «leit motiv» que se repite en los discursos relacionándolos entre sí y dándoles una cierta armonía y unidad, que desecha cualquier intento de añadidos o interpolaciones posteriores [195].

I. Referencia midráshica al maná

Se introduce, por otra parte, el tema del maná, reforzando con ello el derásh de cumplimiento por superación. De nuevo se establece el paralelismo entre Jesús y Moisés, iniciado anteriormente con la alusión del profeta que ha de venir (cfr. Jn 6,14; Dt 18,18). En cuanto al maná recordemos que era considerado como el mayor de cuantos milagros realizó Moisés. Los relatos básicos están en Ex 16 y Nm 11. Flavio Josefo, en *Antiquitates iuadaicae*, III,1,6.30, habla del maná como un «alimento divino y milagroso» [196], mientras que en *Bellum iudaicum*, II,228s., refleja la creencia de que al final, en tiempos del Mesías se repetiría el prodigio de la caída del maná [197]. Por otra parte, el maná quedó en la tradición judía como claro testimonio de la providencia divina sobre su pueblo, al que los libros sacros se refieren con frecuencia [198]. En la tradición judía el maná se considera como el alimento de la era mesiánica que como Moisés daría en una noche de Pascua el mismo Mesías. Se idealizaba el hecho narrado por el Exodo (cfr. Ex 16,2-5.9-16.31.35). El maná es considerado como un don divino que demuestra la fidelidad de Dios, también en los años de la rebelión del pueblo (cfr. Nm 14). En el Sal 78 se dice que el maná es el pan del cielo y el de los fuertes, mientras que en Sb 16,20 se habla del pan de los

---

[195] Así se habla del «pan bajado del cielo» en el diálogo introductorio: Jn 6,31.32.33. En el primer discurso: Jn 6,41.42.50. En el segundo discurso: Jn 6,51.58. Este segundo discurso se centra en la necesidad de comer el cuerpo y de beber la sangre de Cristo y por ello habla menos del «pan bajado del cielo». No obstante se emplea al principio y al final del discurso eucarístico, formando una inclusión que subraya la centralidad del tema y su papel coordinador de toda la parte parenética.

[196] Citado por R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v.I-II, p.482.

[197] Cfr. J.Blank, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p.370s.

[198] Cfr. Ex 16 y Nm 11 donde se relata el hecho.; Dt 8,3; Ps 78, 24s.; Sb 16,20.

ángeles, recordando la creencia judía de que los ángeles no comían ni bebían, como se dice en Tob 12,18. También se compara con la palabra de Dios al decir que no sólo de pan vive el hombre en Dt 8,2-3. En la literatura judaica posterior, en los apócrifos y escritos postbíblicos el maná se considera como el alimento de la era mesiánica que, como Moisés, daría en una noche de Pascua el mismo Mesías. Son datos que de alguna manera se reflejan en el relato de Jn 6, donde la realidad nueva de la que habla Jesús se contrapone y supera al maná. Por tanto, se descarta a Moisés como dador del pan del cielo. El maná sólo era prefiguración de ese pan que Dios dará, que baja del cielo y que da la vida eterna, dato que nos introduce en la escatología [199]. Observa Panimolle que este alimento es un signo cristológico y no casualmente viene contrapuesto al maná de Moisés, símbolo de la Toráh [200].

El Señor les explica que no fue Moisés quien les dio pan del cielo, sino que es su Padre quien les da «el verdadero pan del cielo, porque el pan de Dios es el que bajó del cielo y da la vida al mundo» [201]. La frase «bajado del cielo» es típicamente joánica (cfr. Jn 3,13) y, como dijimos, en los discursos se va repitiendo dando así coherencia y continuidad al relato (cfr. Jn 6,38.42.50.51.58). Ante la descripción de ese que baja del cielo y que da la vida eterna, la muchedumbre parece rendirse y termina pidiendo de ese pan.

J. Discursos de Cafarnaún

Son dos discursos [202] que se relacionan entre sí, e incluso tienen un cierto paralelismo estructural [203], al mismo tiempo que una entidad propia por su significación, aunque no es fácil determinar. M.Gourgues estudia el tema y afirma, citando a F.J.Moloney [204], que respecto a los discursos de Jn 6 hay tantas interpretaciones como intérpretes. Repite lo ya dicho sobre las

---

199 Cfr. H.Van den Bussche, *El Evangelio según S.Juan*, Madrid 1972, in loc.

200 Cfr. S.A.Panimolle, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del cuarto vangelo*, Roma 1985, p.303.

201 Jn 6,32s. Al hablar del pan «verdadero» (ἀληθής, *alethés*), expresión presente en otros pasajes del IV Evangelio (cfr. Jn 15,l; 17,3), estamos ante uno de los recursos deráshicos que utiliza nuestro hagiógrafo. En este caso se alude a la condición provisoria de aquel primer pan que era el maná y se subraya el carácter definitivo del Pan de vida que con Cristo nos llega.

202 La división adoptada: a) Jn 6,35-51; b) Jn 6,51-58.

203 Cfr. R.E.Brown, *El Evangelio según S.Juan*, Madrid 1979, v.I-II, p.521.

204 *The johannine Son of Man*, Roma 1976, p.89.

diversas posibilidades interpretativas, bien sapiencial o eucarística sólo, bien de las dos formas aunque acentuando alguna de ellas [205].

Nos inclinamos por la diversidad de los dos discursos, pero al mismo tiempo estimamos que hay una correlación y armonía entre ambos. Los dos temas de cada discurso, aunque distintos, están relacionados entre sí [206]. La diferencia podemos verla en dos expresiones que son la clave para comprender el contenido del texto joanneo. Nos referimos a la fórmula *pan de vida* usada en la primera parte y *pan vivo* en la segunda (cfr. Jn 6,48 y 51). En efecto, al hablarse primero del *pan de vida*, que hace relación a la doctrina de Cristo, a su palabra, y luego usarse la expresión *pan vivo*, se alude al mismo Señor. Así se manifiesta la coherencia y continuidad de ambas partes parenéticas, al mismo tiempo que se dan unas conexiones, más o menos explícitas, con la parte narrativa.

En efecto, en el primer discurso (vv.35-50) Jesús es «el Pan de vida» (vv.35 y 48), llamado antes «pan del cielo» (vv.32.33), «bajado del cielo y que da la vida al mundo» (v.33). Entonces se trata de venir a El para no tener hambre, de creer en El para no tener jamás sed (v.35). Como vemos no se habla nunca de comer ese pan, sino de venir y de creer, en clara referencia a los pasajes del Antiguo Testamento que hablan de la Sabiduría en términos similares (cfr. Pr 8,12-17; Si 24,16-20). Es, por tanto, un discurso que bajo el símbolo del pan se refiere a la doctrina de Cristo, a quien se ha de escuchar y aceptar su palabra mediante la fe.

En cambio en el segundo discurso (vv.51-58) se vuelve a nombrar el «pan bajado del cielo» (vv.51.58), pero ya no se habla del «pan de vida» sino del «pan vivo» (v.51) y se insiste una y otra vez en la necesidad de comer ese pan para alcanzar la vida eterna (vv.52.53.54.56.58). Por tanto en esta segunda parte hay una clara referencia a la Eucaristía, al mismo tiempo que se da una correlación con el primer discurso y con el relato de los milagros que apuntan, según vimos, a la Eucaristía, así como con el diálogo introductorio a los sermones de la sinagoga, que tanta importancia da al maná y al pan bajado del cielo.

En el primer discurso el tema de la vida vuelve a salir. Primero al autodefinirse Jesús como «el pan de vida» y luego al hablar de la voluntad del que envió a Jesús, que «no pierda nada de lo que le ha dado, sino que lo resucite en el último día» (Jn 6,37). Se forma una inclusión con esta frase, pues en el v.40 se vuelve a decir que a quien crea en Cristo tiene «la vida

---

205 M.Gourgues, *Section christologique et section eucharistique en Jean VI. Une proposition*, «Revue Biblique», 88(1981)515-527.

206 A.Feuillet, *Les tèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, «Nouvelle Revue Théologique», 82(1960)1054.

eterna» y El lo resucitará en el último día. Podemos señalar también un cierto paralelismo entre ambos versículos, aunque añadiendo en el segundo miembro el concepto de la vida eterna, poseída ya por quien cree en el Hijo. Es decir, por un lado se alude a la escatología como fase final, y por otro lado se hace referencia a la posesión actual de esa vida eterna. En el v.44 Jesús vuelve a prometer la resurrección en el día último, en este caso del que, atraído por el Padre, viene hasta El. En el v.47 vuelve el Señor a referirse a la posesión actual de la vida eterna por parte del que cree en El. Por último, se da una inclusión con el v.35 al autodefinirse de nuevo Jesús como «el pan de vida», al mismo tiempo que enlaza con el pan perecedero que comieron los padres del desierto y murieron. En cambio, termina diciendo el discurso primero, quien coma el pan bajado del cielo no morirá.

K. Primer discurso

El primer discurso se inicia con una autodefinición de Jesús que dice «Yo soy el pan de vida» [207]. La misma frase cierra este discurso inicial, en una inclusión que destaca esa formulación cristológica. Después de estas primeras palabras, el Señor dice que quien viene a El ya no tendrá hambre. Al añadir que quien crea en El ya no tendrá nunca sed, vemos que se está refiriendo a la fe. Se corrobora esta alusión a la fe al decir a continuación que le han visto pero no creen en El. Pero otros si le han creído, aquellos que el Padre le ha dado, esos que Jesús no echará nuca fuera porque así lo quiere el Padre. El ha bajado del cielo, dice, no para hacer su voluntad sino la del Padre. «Y esta es la voluntad del que me envió: que no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día» (Jn 6,39). A continuación se repite el tema de la voluntad salvífica del Padre, así como el tema de la fe y el de la vida eterna, apuntados en el diálogo introductorio [208].

Juan va dando vueltas y ascendiendo alrededor de esos puntos y repite que la voluntad del Padre es que quien ve al Hijo y cree en El, tenga la vida eterna y sea resucitado en el último día. Se habla de modo positivo del don de la vida, del logro de la salvación, en contraposición con los que se pierden por no pertenecer al rebaño de Cristo o alejarse de él (cfr. Jn 10,10.28; 17,12). Estas palabras del Señor provocan una actitud de recha-

[207] Jn 6,35. Hay otros seis pasajes en los que encontramos formulaciones similares: Jn 10, (el buen pastor), Jn 15,1 (la vid verdadera).

[208] Podemos señalar el paralelismo o correspondencia temática entre los vv.32.33 con los vv.37.38.39.40.44.45.46 respecto a la acción salvífica del Padre; los vv.29.30 con los vv.35.36. 40.47 respecto a la fe; y los vv.27.33 con los vv.39.40.47.49.50 respecto a la vida.

zo, levantándose una oleada de murmuraciones y protestas. De nuevo el recuerdo del paso por el desierto, el Exodo en el que Moisés, figura de Cristo, hubo de sufrir la incomprensión, ingratitud y murmuraciones de los israelitas. La murmuración contra el Señor, por tanto, es otro de los elementos que recuerdan el Exodo (cfr. Ex 15,24; 16,2-7.12; 17,3; Nm 11,1; 14,2.27). En los LXX, como vimos, se usa e vocablo γογγύξειν, *goggyzein,* o διαγογγύξειν, *diagoggyzein,* lo mismo que en Jn 6,41. En el Antiguo Testamento esa murmuración se considera como incredulidad o como desobediencia a la palabra de Dios (cfr Sal 105,24s; Is 30,12), de modo similar a lo que ocurre en nuestro caso[209].

El Señor conoce sus pensamientos y sus protestas casi violentas. Pero, en cierto modo, eso era algo previsto porque nadie puede venir a El si el Padre no le atrae. Queda claro que es precisa la atracción del Padre para dirigirse y llegar a Jesús. El verbo atraer se encuentra en los escritos rabínicos para expresar la conversión y reaparece al hablar Jesús de su exaltación y consiguiente atracción universal (cfr. Jn 12,32). Puede tener como trasfondo el pasaje de Jeremías cuando habla de que Dios ha tirado con ternura de los suyos (cfr. Jr 13,3)[210].

La iniciativa es de Dios, lo mismo que la culminación de la salvación[211]. Al hablar de que todos serán enseñados, S.Juan cita de modo libre evocando a un tiempo a Is 54,13 y Jr 31,34, dando así a la promesa profética un valor universal, más allá del pueblo israelita. Por otra parte no se trata de una escucha externa, sino de una atención interior, que se da cuando uno hace suyo lo escuchado[212].

Es cierto que la acción divina se realiza en todos los hombres, pues todos «serán enseñados por Dios». Pero sólo quien oye al Padre y recibe su enseñanza, viene a Cristo. Lo cual no quiere decir, explica el Señor, que alguno haya visto al Padre pues sólo quien está en Dios, ese es quien realmente le ha visto. Termina el primer discurso con la repetición de la definición introductoria que proclama a Cristo como el pan de vida que confiere la inmortalidad, tan distinto del pan del desierto (vv.48-50), que no evitó la muerte de muchos israelitas. Esta relación con el maná va introduciendo la temática del discurso siguiente, pues aunque ese comer y beber se refiera a la fe en Cristo y su doctrina, la referencia al maná, supuestas las aplicaciones eucarísticas posteriores, permite la evocación de la Eucaristía como

---

209 Cfr. R.Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Barcelona 1980, v.II, p.90.
210 Cfr. Ir 31,3. Cfr. A.Feuillet, «Vetus Testamentum», 38(1962)122-124.
211 Jn 6,44: «y yo le resucitaré en el último día».
212 Cfr. R.Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Barcelona 1980, v.II, p.91s.

pan del cielo. Por tanto, en Jn 6,35 se da una perspectiva sapiencial, reconocida por todos los comentaristas. Así en Si 24,19-21 la Sabiduría invita a los hombres en estos términos: «Venid a mí los que me deseáis... Los que me comen quedan aún con hambre de mí, los que me beben tienen todavía sed». La analogía de los dos textos es evidente aun teniendo en cuenta la aparente contradicción (tendrán hambre aún - no tendrán más hambre). En ese texto, además, se dice que quien come de la Sabiduría tiene todavía hambre, en el sentido de que es algo tan bueno que siempre es deseable. En Jn 6,25 se habla de la bondad de ese alimento, tanto que sacia para siempre. En Pr 9,5 la Sabiduría dice: «Venid y comed de mi pan, bebed el vino que he mezclado». El pan y el vino simbolizan la enseñanza que aporta la Sabiduría, como se dice claramente en Si 15,3: «(La Sabiduría) le alimenta con el pan de la inteligencia, el agua de la Sabiduría le da a beber» Jesús es, por tanto, el pan verdadero en cuanto que es la Sabiduría enviada por Dios a los hombres para enseñarles a vivir según la voluntad divina [213].

L. Segundo discurso

El segundo discurso algunos lo inician en el v.51c. Otros, sin embargo, consideran que todo el v.51 corresponde al segundo. A esta opinión nos inclinamos pues, como vimos antes, la nueva formulación («Yo soy el pan vivo») que inicia el v.51 nos adentra ya en ese otro campo de significación que se refiere de manera primordial, aunque puede admitirse que no única, a la Eucaristía. Por tanto, el sentido eucarístico de esta perícopa nos parece el más aceptable.

Por otra parte, estimamos que es una perícopa bien engarzada con todo lo anterior, lo cual apoya su índole primigenia. En este segundo discurso, dice Schlier, se ponen de relieve nuevos aspectos de la doctrina joánica sobre la Eucaristía, pero confirmando aspectos anteriores. De ahí que podamos decir que Jn 6 constituye «una unidad bien caracterizada en sí misma» [214]. Schnackenburg señala que el argumento principal en favor del carácter originario de Jn 6,52-58 es la demostración de que la perícopa no estorba al desarrollo del discurso, antes es parte integrante de él, aunque avanzado a un plano nuevo de inteligencia. El texto en cuestión, por otro lado, no es ajeno al espíritu del IV Evangelio y cabe defender la postura en favor de la condición originaria del pasaje [215].

---

[213] Cfr. M.E.Boismard, *Moïses ou Jèsu*, Lovaina 1988, p.82.
[214] H.Schlier, *La fine del tempo*, Brescia 1974, p.137.
[215] R.Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Barcelona 1980, v.II, p.100ss.

Brown observa que el tema eucarístico que ocupaba un lugar secundario en los vv.35-50, pasa ahora a ocupar un lugar preeminente. Aunque hay bastante semejanza entre ambas perícopas, en la segunda aparecen nuevos términos como comer, beber, carne y sangre. Hay claros indicios de referencias a la Eucaristía, pues de lo contrario comer la carne y beber la sangre serían expresiones horrendas y absurdas [216]. Una interpretación adecuada exige que se refieran a la Eucaristía, cuya institución habla también de comer su cuerpo y beber su sangre (cfr. Mt 26,26-28 y par.).

La frase «para que el mundo viva» del v.51 también requiere la interpretación eucarística. En efecto, esa frase recuerda el relato de la institución en Lucas (cfr. Lc 22,19) que habla del cuerpo entregado por ellos. El dato de que Juan hable de carne lo hace más próximo al arameo original, ya que no hay ningún vocablo hebreo o arameo que signifique cuerpo, debiendo usar el Señor בשׂר, *basar* [217]. En realidad ese término arameo se podía traducir al griego por σώμα, *sóma* o σάρξ, *sárx*, pero el hecho de que nuestro hagiógrafo traduzca por σάρξ, *sárx* nos parece significativo, como un modo de acentuar la realidad de la humanidad de Cristo, su condición carnal.

Por tanto, al hablar de la σάρξ, *sárx* y no del σώμα, *sóma*, igual que en el Prólogo, está insistiendo en la humanidad de Cristo, exactamente semejante a la nuestra. «El sacramento de la Eucaristía no consiste en la manducación de un cadáver, sino en la participación de la humanidad de Cristo resucitado» [218]. El término σώμα, *sóma*, en cambio, es susceptible de unas matizaciones que pueden quitarle corporeidad, como ocurre cuando San Pablo habla del σώμα ψυχικόν, *sóma psichikón* (cfr. 1 Co 15, 44). Esa insistencia en el término carne nos permite pensar, con Mollat, que la Eucaristía es en definitiva un aspecto del misterio de la Encarnación, expresado en el Prólogo con el mismo vocablo griego σάρξ, *sárx* [219]. De ahí que la doctrina eucarística del IV Evangelio se enraíce profundamente en su Cristología. La Eucaristía es así el memorial de la Encarnación redentora en toda su amplitud [220]

---

[216] Cfr Sal 27,2 y Za 11,9: acción hostil; Jr 46,10; Ez 39,17: matanza brutal; Gn 9,4; Lv 3,17; Dt 12,23, y Hch 15,20: acción prohibida por la Ley.

[217] Cfr. R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v.I-II, p.510.

[218] Cfr. F.M.Braun, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70(1970)8.

[219] Cfr. D.Mollat, *Le chapitre VI de saint Jean*, «Lumière et vie», 31 (1957)107. M.Corbin, *Le pain de vie. La lecture de Jean VI par S.Thomas d'Aquin*, «Recherches de Sciences Religieuses», 65 (1977)114ss.

[220] Cfr. P.H.Menoud, *L'originalité de la pensée johannique*, «Revue de Théologie et Philosophie», 28(1940)258.

En el v.51, como vimos, se da un cambio de formulación. Ya no se habla del «pan de vida» sino del «pan vivo». Así se prepara de modo inmediato el sermón eucarístico. Se pudiera decir que ambas fórmulas no ofrecen una diferencia clara, pero sí dirigen la atención hacia la persona de Jesús [221]. De todos modos el pan de vida es algo que da la vida, en cambio el pan vivo no sólo da la vida sino que él mismo es algo vivo. Se ve así más clara la diferencia entre ese pan de vida, referido a la doctrina del Señor, y ese otro pan vivo que se identifica plenamente con Cristo presente en la Eucaristía. Es importante recordar que el vocablo ζῶν, *zõn,* se aplica al Padre en el v.57, insinuándose así la igualdad divina que hay entre el Padre y Jesucristo.

Al decir «mi carne para la vida del mundo» hay una referencia a la entrega de Cristo en la cruz. Al ser la carne algo que perece, considera Beauchamp, el lector entiende que la muerte de Jesús será el medio para que Cristo sea pan [222]. Braun, por su parte, apunta también la relación del pan eucarístico con la inmolación en la Cruz, apoyándose en la expresión ὑπερ, *hyper*, que recuerda los relatos de la institución de la Eucaristía según S.Lucas y S.Pablo (cfr. Lc 22,19 y 1 Co 11,23-27), repetida en otros pasajes joánicos (cfr. Jn 10,2.15; 11,51ss.; 17,19). Será la carne de Cristo resucitado, mostrada en Jn 20,19-27, la que les dará la vida [223]. Al estudiar este pasaje, J.Blank cita a H. Schürmann quien afirma: «En Jn 6,51, de una parte, y en 6, (52)53-58, de la otra, se encuentran peculiaridades, que no sólo delatan un lenguaje eucarístico firmemente establecido, sino que también permiten reconocer la dependencia de un relato tradicional de la institución» [224]. No sabemos cuando se hace la trasposición del término cuerpo por el de carne. Lo cierto es que ya en Ignacio de Antioquía se usa el término carne y no cuerpo al hablar de la Eucaristía [225].

El uso del término σάρξ, *sárx,* consolida la estrecha relación que se da entre la Encarnación del Verbo y la Eucaristía. El mismo término sirve para hablar de cómo el Λόγος, *Lógos,* se hace hombre, carne que según nuestro discurso ha de ser comida [226]. Por otro lado, el vocablo mismo σάρξ, *sárx,* sugiere la muerte de Cristo, a la que está condicionada el valor de los Sacramento [227].

---

[221] J.Blank, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p.405.

[222] Cfr. P.Beauchamp, *Le signe des pains*, «Lumière et Vie», 41,4(1992)66.

[223] Cfr. F.M.Braun, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70(1970)9.

[224] Cfr. o.c., p. 406.

[225] Cfr. Rom. 7,3; Filad. 4; Esmir. 7,1.

[226] Cfr. Jn 1,14 y 6,51. F.Fernández Ramos, *Los sacramentos en el cuarto Evangelio*, «Studium Legionense», 7(1966)20.

[227] Cfr. F.Fernández Ramos, o.c., p.102s.

En este v.51 que estudiamos se introduce de nuevo la idea de comer. Hay dos verbos sinónimos pero al mismo tiempo diversos, φαγεῖν, *fageîn* («comer»), y τρώγων, *trógon* («masticar»), que se usan en Jn 6 [228]. Hasta el v.54 no se usa el segundo verbo y siempre en la forma τρώγων, *trógon*. Es cierto que φαγεῖν, *fageîn,* se usa en los vv.52 y 53 referido a la manducación eucarística de la carne de Cristo. Es decir, se utiliza como sinónimo de τρώγειν, *trógein*. Sin embargo, a partir del v.54 siempre se usa este término para referirse a la manducación eucarística de la carne de Cristo (cfr. Jn 6,54.56.57.58).

Se puede decir que hay una tendencia a utilizar τρώγων, *trógon,* para hablar del comer la carne de Cristo. De hecho en el v.58 se usa ἔφαγων, *éfagon,* para hablar de comer el maná y τρώγων, *trógon,* para el comer de la carne del Señor. Esto confirma ese uso específico de dicho vocablo referido a la Eucaristía. De hecho nunca se usa τρώγων, *trógon,* en el primer discurso. Por otro lado, se vuelve a usar τρώγων, *trógon* en Jn 13,18 en la Ultima Cena, en un contexto eucarístico por tanto. Es verdad que no son datos decisorios para una interpretación eucarística de los vv.51-58. Pero esto, unido a otros datos que se dan en el texto de Jn 6, hacen válida dicha interpretación. Por tanto, es posible que con el doble uso se esté intentando distinguir la manducación espiritual del pan de vida, equivalente a aceptar su doctrina, y la manducación real del pan vivo, equivalente a recibir la Eucaristía [229].

El verbo griego τρώγειν, *trógein,* se usaba para aplicarlo principalmente a los animales, aunque también se aplicaba desde Herodoto a las personas. Tiene un matiz de cierta crudeza que a veces las traducciones intentan reflejar recurriendo al verbo masticar. Algunos niegan ese matiz y afirman que se usa simplemente como presente de ἐσθίειν, *esthíein*, comer sin más. No obstante, en este caso se trata de acentuar el realismo de la carne y la sangre de Cristo en la Eucaristía. Con el término ἀληθής, *alethés*, y no ἀληθινός, *alethinós*, se trata sólo de insistir en el valor genuino de su carne y su sangre como comida, y no para diferenciar la realidad del Nuevo con el Antiguo Testamento [230]. Por otro lado, el verbo τρώγων, *trógon*,

---

[228] Estos son los vv. donde aparecen: el verbo φαγεῖν, *fageîn,* en el v.5 (φάγωσιν, *fágosin*), el v.13 utiliza βεβρώκοσιν, *bebrókosin*, «los que habían comido», el v.23 (ἔ ἔφαγων,*éfagon*), el 26 (ἐφάγετε, *efágete*), el 31 (ἔφαγων, φαγεῖν, *éfagon, fageîn*), el 49 (ἔφαγων, *éfagon*), el 50 (φάγη, *fáge*), el 51 (φάγη, *fáge*), el 52 (φαγεῖν, *fageîn*), el 53 (φάγητε, *fágete*), el 58 (ἔφαγων, *éfagon*); el verbo τρώγειν, *trogeîn en* vv.54.56.57.58 (siempre en la forma τρώγων, *trogon*).

[229] Cfr. R.Schnackenburg, *el Evangelio según S.Juan*, v.II, p.104ss.

[230] Cfr. R.E.Brown, *El Evangelio según S.Juan*, Madrid 1979, p.507.

junto con el término ἀληθής, *alethés*, no ἀληθινός, *alethinós*, βρῶσις, *brôsis* y ἀληθής πόσις, *alethés pósis*, parecen excluir una interpretación puramente mateفórica [231].

M. Malentendido de los judíos

Los judíos interpretan las palabras de Jesús de manera indebida, pero el malentendido del v.51, paralelo al de los vv. 41-42, no es corregido por Jesús que insiste en el realismo de «comer» su carne, añadiendo otra nota más realista al añadir que es preciso también beber su sangre. No obstante, aunque no se hace ninguna concesión a la sensibilidad judía, tampoco se va al otro extremo de atribuir poderes mágicos al comer su carne, equiparando el sacramento a los misterios paganos [232]. De todas formas, al interpretar la expresión «comer», hay que tener presenta la vida cultual y sacramentaria de la Iglesia primitiva, en la que una manducación meramente espiritual era inconcebible, como se deduce de diversos textos neotestamentarios y patrísticos [233].

Continúa el segundo discurso introduciendo las protestas de los judíos, en consonancia con la que ya formularon antes en el v.43. Un enlace más que va mostrando la interconexión de estos controvertidos versículos con el texto anterior, tal que hace difícil el que tuvieran una existencia anterior e independiente de todo el conjunto [234]. A la pregunta que se hacen los judíos sobre cómo podrán comer la carne de Jesús, El no responde más que insistiendo en la necesidad de comer su carne, añadiendo además que es preciso beber su sangre, condición indispensable para tener la vida eterna y alcanzar la resurrección en el último día. Se repite el tema de la vida en su doble vertiente de algo ya presente y al mismo tiempo futura. Es cierto que al insistir en el realismo de su carne se puede ver una referencia antidoceta, pero ello no merma el valor eucarístico de estas palabras [235]. «Carne y sangre» designa para un hebreo el hombre completo. En la reforma se adujo este binomio para defender la comunión bajo las dos especies. En realidad, la expresión indica sólo que en la Eucaristía se recibe a Cristo

---

[231] Cfr. A.Feuillet, *Les thémes bibliques majeures du discours sur le pain de vie (Jn 6)*, «Nouvelle Revue Theologique», 11(1963)804.

[232] Cfr. R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p.516ss.

[233] Cfr. Hch 2,42.46; 1 Co 10,16-17; 11,20.23-28; S.Ignacio de Antioquía, *Smyrne.*, 7,1; *Didaché*, 9.10.14. F.M.Braun, *L' eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70(1970)6ss.

[234] Cfr. X.Léon-Dufour, *La fracción del pan*, Madrid 1983, p.324ss.

[235] Cfr. R.Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Barcelona 1980, v.II, p.104.

entero. Feuillet [236] estima que si el maná es el trasfondo veterotestamentario del tema de la carne y la sangre, la mención de la sangre de la alianza del Sinaí (cfr. Ex 24,8) se prestaba a incluir el tema de la sangre a través de la fórmula eucarística «mi sangre de la nueva alianza» [237].

El v.54 forma un paralelismo antitético con el v.53. Esto es, se dice lo mismo que se acaba de decir pero en forma afirmativa: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré en el último día». Se explica que esa vida a la que se refiere el v.53 sin especificar, es la vida eterna, añadiendo la promesa de la resurrección final, de la que ya se habló en el v.39.40.44. Una vez más se deja entrever la interconexión de ambas partes, así como el avance en la exposición de la doctrina. También aquí encontramos combinadas las escatologías, la final y la presente [238]. Quien come la carne de Cristo ya tiene la vida eterna (escatología realizada), pero al mismo tiempo se le promete que resucitará en el último día (escatología final).

El v.55 torna a insistir en el realismo y veracidad de sus palabras mediante el término «verdadero», tan usado por Juan dentro de uno de los modos deráshicos de escribir [239]. Los vv.56-57 hablan de los efectos de comer su carne y beber su sangre. Se conecta con lo anterior y se avanza para explicar en qué consiste esa vida de quien come su carne y bebe su sangre: «está en mí y yo en él». Hay una intercomunicación vital similar a la que existe entre Cristo y el Padre. Jesús vive por el Padre «viviente» [240]. De la misma manera el que le come vivirá por El. La vida prometida se obtiene por la unión permanente de Cristo y el que le recibe (v.56). Esa compenetración mutua sin pérdida de la personalidad no tiene ninguna analogía en el campo terreno y humano. Se dan analogías con las fórmulas paulinas διὰ Χριστῷ, ἐν Χριστῷ, *dià Christoû, en Christô*, pero la teología joánica tiene sus propios medios de expresión. Son fórmulas que se usan para la unión del Hijo con el Padre (cfr. Jn 10,38; 14,10s.). La expresión referente a la vida del enviado tiene su correspondencia en el discurso

---

236 Cfr. *Les thémes bibliques majeures du discours sur le pain de vie (Jn 6)*, «Nouvelle Revue Théologique», 82(1960)822.

237 Cfr. R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, v.I-II, p.507.

238 Este aspecto es recogido por otras pasajes del Nuevo Testamento (cfr. 1 Co 11,26; Mc l4,25; Lc 22,50). Cfr. R.E.Brown, *En Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p.518.

239 El recurso del apelativo «verdadero» lo estudia Muñoz León en *Derás. Los caminos y sentido de la Palabra divina en la Escritura*, Madrid 1987.

240 El término usado es ζῶν, *zôn*, el mismo que se usa en el v.51 para hablar del pan vivo. Podemos ver en este uso común un indicio de que la vida del pan vivo, es decir de Cristo, es la misma que la vida del Padre de la que, según el texto, Cristo vive.

precedente [241]. En cuanto al v.57 nos expresa el misterio de la vida divina que vive el Padre y por el Padre Cristo, al mismo tiempo que nos enseña como esa vida de Cristo la vive quien le come. La frase, dice Ruckstuhl, es «una maravilla de la plenitud del pensamiento joánico» [242]. Es una síntesis de gran densidad que revela como Jesús ha sido enviado por el Padre para transmitir al mundo la vida del Padre que, desbordante, pasa al Hijo [243].

Por último el v.59 resume en cierto modo la doctrina que ha venido exponiendo. Curiosamente la conclusión es similar a las que cerraban el diálogo introductorio (v.32-33) y el primer discurso (vv.50-51), destacando la idea de que es un pan bajado del cielo que confiere a quien lo come la vida eterna.

Al señalar que estos discursos los pronuncia en la sinagoga de Cafarnaún está recordando como el Señor, y con El la Iglesia, enlazaba su doctrina con la antigua economía, suponiendo el Antiguo Testamento, tal como se leía en la Sinagoga o en el Templo, en donde también El enseñaba (cfr. Jn 7,14.28; 8, 20;18,20), pero al mismo tiempo abría un nuevo horizonte, originando un enfrentamiento con la sinagoga al introducir un nuevo Templo y un culto nuevo [244].

N. La defección de los discípulos

Cuanto ha dicho el Señor supera la capacidad de entendimiento del hombre que, por sólo sus fuerzas, encuentra absurdas las palabras de Jesús, palabras que, como veremos, son «espíritu y vida» y que sólo pueden ser acogidas mediante la acción del Espíritu [245]. En efecto, de nuevo se repite el tema de las murmuraciones y protestas (v.60-67) que nos sitúan una vez más, mediante recursos deráshicos, en el marco del Exodo y perfilan a Jesús como el nuevo Moisés, liberador y guía del nuevo Israel. En esta ocasión ya no son las muchedumbres sino los propios discípulos quie-

---

[241] Cfr. Jn 6,29.38s.44. También Jn 6,58 enlaza con el v. 49, mostrando así la interconexión y armonía de los textos. R. Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Barcelona 1980, v.II, p.107ss.

[242] E.Ruckstuhl, *Die literarische Einheit de Johannesevangelium*, Friburgo 1951, p.249.

[243] Cfr. D.Mollat, *Le chapitre VI de saint Jean*, «Lumiere et Vie», 4(1957)116.

[244] Cfr. Jn 2,13-22; 4,21ss. R. Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Barcelona 1980, v.II, p.109.

[245] Cfr. A.Feuillet, *Les thémes bibliques majeures du discours sur le pain de vie (Jn 6)*, «Nouvelle Revue Théologique», 82(1960)804. *La regeneration de l'hommme dechu et le don de l'Esprit Saint dans les chapitres 1-12 du Quatrième Evangile*, «Divinitas», 31(1987)126.

nes protestan y murmuran, detalle que hace más dramática la situación de soledad y abandono en que Jesucristo va quedando. Circunstancia, sin embargo, que el Señor asume sin aminorar en lo más mínimo su enseñanza, por dura que parezca. «Jesús no priva a nadie, ni siquiera a sus discípulos, de la decisión de fe. La apostasía masiva no es, por ello, motivo para que Jesús se retracte un ápice de lo dicho, ni para que facilite de cualquier otra forma la decisión» [246].

Una vez más el evangelista presenta a Jesús leyendo en el pensamiento de sus interlocutores, al decir que conocía que murmuraban. Es un conocimiento que manifiesta su divinidad (cfr. Jn 1,47ss.; 4,17-19; 6,61.64; etc.). En el v.62 se habla de su futura ascensión. Da la impresión de que no tiene nada que ver con lo que viene diciendo. Por una parte, más que de escándalo parece referirse al asombro que producen, por inauditas, las palabras del Señor. Por otra parte, el tema de la subida a donde estaba antes está relacionado con el tema «bajado del cielo», que con tanta insistencia se ha venido repitiendo.

De todas formas, la única solución para comprender sus palabras la tenemos en el v.63: «El espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada. Las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida». Es un texto decisivo para entender cuanto el Señor ha expuesto en los discursos anteriores, en especial en el relativo a la Eucaristía. Al decir en el v.63 que la carne no sirve para nada, hay que entenderlo en el sentido de que la carne no vale para nada sin el espíritu. La carne sin espíritu es carne inanimada, carne muerta, ineficaz para dar la vida. «No se trata de la sangre del Jesús terreno, sino del hijo del hombre celestial, que, lleno del espíritu, posee una nueva forma existencial» [247]. Otra solución, apoyada por G.Bornkamm y R.E.Brown, refiere la antítesis del v.63a planteada al hombre que, sólo si se deja llevar por el espíritu divino, podrá superar las dificultades que puedan darse para creer. De todos modos, «no se puede utilizar la frase contra los versículos eucarísticos, cual si todo se redujera a acoger las palabras del revelador; y menos aún se la puede referir especialmente a las palabras de la institución, utilizando los vv.62-63 para explicar las afirmaciones eucarísticas» [248]. Al decir que «la carne no sirve para nada» y que sólo el espíritu vivifica, quiere decir «que sólo el Espíritu Santo puede dar el sentido no únicamente de las palabras de Jesús, sino también de la práctica

246 J.Blank, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1984, p.417.
247 R.Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Barcelona 1980, v.II, p.117.
248 O.c., p.119.

eucarística... Sin la fe personal, animada por el don del Espíritu, no hay vida sacramental auténtica» [249].

Según algunos protestantes, este versículo hay que entenderlo en el sentido de que esas palabras, respecto a comer su carne, sólo tienen un valor metafórico, no real. Sin embargo, no es así pues no disipa, sino que aborda, el escándalo de los judíos diciendo que si con eso se escandalizan qué ocurriría si viesen al Hijo del hombre subir a donde estaba antes (Jn 6,22). Puede parecer que esa alusión a su subida adonde estaba antes no tenga que ver nada con lo que viene diciendo sobre la carne inservible por no tener el espíritu. Sin embargo, estas palabras son coherentes con lo que dirá de Cristo de que el espíritu es el que da vida. Es decir, la carne que ha de ser comida es la de Cristo resucitado en cuanto que es vivificante (cfr. 1 Co 15,45). Por tanto, hace referencia a la carne viva y no muerta, ya que sólo Cristo resucitado, vivificado por el Espíritu, es quien puede dar vida. Las palabras de Cristo son espíritu y vida porque tienen un aspecto espiritual incomparable y nos revelan el medio de tener la vida en nosotros [250].

Según Giblet el v.63 alude a que sólo «el Cristo pascual, que posee el Espíritu en plenitud, puede compartirlo cada vez más ampliamente con quienes se abren y le reciben en la fe» [251]. Por otro lado, se recalca la acción del Espíritu necesaria para que la carne de Cristo produzca su efecto vivificador [252]. También Braun subraya la acción del Espíritu en la Eucaristía y cita a J.M.R.Tillard [253] que defiende que el efecto de la Eucaristía es causado a la vez por Cristo y por el Espíritu, precisamente porque es una acto de Cristo en el Espíritu [254]. Por tanto, es imposible minimizar el sentido del v.63. Sin quitar el realismo de las fórmulas precedentes, esa frase nos hace comprender que, al igual que el agua bautismal (cfr. Jn 3,5), la carne y la sangre ofrecidos misteriosamente como alimento y bebida, bajo los signo del pan y del vino, son realidades a través de las cuales el Espíritu perfecciona la obra del nuevo nacimiento. «Es por ello por lo que la carne y la sangre de Cristo son un verdadero alimento (βρώσις, *brôsis*) y una verdadera bebida (πόσις, *pósis*)» [255].

---

249 X.Léon-Dufour, *La fracción del pan*, Madrid 1983, p.339.

250 Cfr. F.M.Braun, *Evangile selon Saint Jean*, en *Sainte Bible*, de L.Pirot-A.Clamet, París 1950, t.10, p.368, citado por E.Galbiati, *L'Eucaristia nella Bibbia*, Milán 1982, p.213-214.

251 J.Giblet, «Concilium», 4(1968)581.

252 Cfr. o.c., p.123s.

253 Cfr. F.M.Braun, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70(1970)10ss. J.M.R.Tillard, *L'eucharistie et le SaintEsprit*, «Nouvelle Revue Théologique», 90(1968)363-387.

254 «Plus précisément il'est un acte du Seigneur *en pneúmati*». o.c., p.375.

255 Cfr. F.M.Braun, o.c., p.24-26.

En el v.64 volvemos a ver el conocimiento del interior de hombre que Jesús tenía. En efecto, El sabe que de sus discípulos hay quienes no le creen, e incluso sabe que uno de los apóstoles le va a entregar. Luego lo vuelve a decir refiriéndose concretamente a Judas Iscariote. En el v.65 hay también una referencia a lo ya dicho sobre la acción del Padre, dentro de este estilo tan peculiar de S.Juan de repetir las ideas avanzando en el desarrollo de su pensamiento. Por otro lado se vuelve a poner de manifiesto la conexión íntima de las diversas partes del relato. Así ya en el primer discurso, v.37 y 44, se habla de la acción del Padre que, en cierto modo, se repite en el segundo discurso cuando en el v.57 se habla de la vida del Padre que está en Cristo y, que de Cristo, pasa a los que le comen.

El relato alcanza el culmen dramático con el abandono, no sólo de las muchedumbres, sino también de su discípulos que se retiran y ya no le siguen. En esas circunstancias penosas, sin embargo, el Señor no aminora tampoco sus exigencias de fe y de aceptación incondicional de sus incomprensibles palabras (vv.68-72). Así se deduce también de la pregunta que formula al grupo de los más íntimos, los doce apóstoles: «¿Queréis iros vosotros también?». Parece como si provocara la contestación afirmativa. Podría haber preguntado de otra forma, por ejemplo decir y vosotros qué hacéis o también suplicar que ellos no le abandonaran. En cambio, se presenta dispuesto a quedarse totalmente sólo, o por saber cómo pensaban no le importa provocarles de alguna manera, haciendo así más meritoria su respuesta.

Sin embargo la respuesta es bastante minimista, un tanto insultante quizas. No es una aceptación decidida y clara, no es un acto de fe propiamente. Pedro, tan espontáneo y rudo como en otras ocasiones, viene a decir que no tienen a otro a quien ir y que por eso vienen a El. De todos modos, se trata de un acto de fe y confianza en Jesús al llamarle Señor y añadir, además, que sólo el tiene palabras de vida eterna.

Se pone de manifiesto la preponderancia de la figura de Pedro que en la hora crítica confiesa a favor de Jesús, «ello es indicio de la firme tradición a la que el cuarto evangelista se sabe ligado, y un testimonio importante para la imagen de Pedro» [256]. El giro «hemos creído y sabemos» (πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν, *pepisteúkamen kaì egnókamen*) ha de entenderse como una expresión unitaria de la firme postura de fe en los Apóstoles. Dado que el verbo γινώσκειν, *ginóskein* implica algo más que el simple conocimiento, hay además una vinculación personal con Cristo [257].

---

[256] R.Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Barcelona 1980, v.II, p.121.
[257] Cfr. o.c., p.122.

La segunda parte del v.69, al llamar Pedro a Jesús «el Santo de Dios» alude al sacerdocio de Cristo, al mismo tiempo que con esa expresión denota «la máxima proximidad a Dios, la participación en lo más íntimo y propio de Dios» [258]. Al hablar de la traición de Judas hay también una referencia a la pasión y muerte del Señor, tan importante como vimos al hablar de la carne y la sangre, víctima de propiciación y al mismo tiempo manjar único y misterioso en el banquete sacrificial de la Nueva Alianza.

Ñ. Conclusión

A lo largo de todo el estudio realizado se ha puesto de manifiesto la importancia que el tema de la Eucaristía tiene en el IV Evangelio y su estrecha relación con la Encarnación del Hijo de Dios, de cuyo Misterio forma parte integrante. Tanto para «entender» la Unión Hipostática como la Transustanciación ha sido preciso recurrir a los conceptos metafísicos de persona y naturaleza, de sustancia y accidentes. En el texto joanneo, como es lógico no encontramos esos términos, pues al autor se mueve en el campo de la cultura hebrea y no de la helenística. Pero lo que sí es evidente es que la σάρξ, *sárx* que toma el Hijo de Dios, es la misma σάρξ, *sárx* que ofrece el Señor para la vida del mundo.

También queremos destacar la armonía y unidad interna de todo el relato que, a través de diversos niveles estructurales, va exponiendo la doctrina sobre la Eucaristía, así como la necesidad de la fe para poder aceptar el Misterio de Cristo, en su doble vertiente de Pan de vida como Palabra y de Pan Vivo como Eucaristía. En esta realidad sacramental se realiza, tras la muerte y resurreción de Cristo, la cercanía de Dios para con su Pueblo. Una proximidad palpitante y rumorosa en sus palabras, escritas en los Libros Sagrados, o transmitidas oralmente, de boca en boca, de generación en generación, por medio de la Tradición viva de la Iglesia. Una intimidad entrañable que se produce de modo concreto para cada uno en la celebración eucarística, al recibir el Pan de vida en la liturgia de la Palabra y al participar del Pan vivo que, bajado del cielo, nos de la vida eterna. De esa manera la Eucaristía es la nueva forma de la שכנה, *Sekhinah*, el modo instaurado por Cristo que hace posible la cercanía viva y permanente del Señor, la presencia gloriosa y salvadora de Dios en medio de los hombres.

---

[258] R.Schnackenburg, o.c., p.123.

La segunda parte del v.69, al llamar Pedro a Jesús el Santo de Dios, alude al sacramento de Cristo, al mismo tiempo que con esa expresión denota la máxima proximidad a Dios, la participación en lo más íntimo a campo de Dios[57]. El hablar de la traición de Judas hay también una referencia a la pasión y muerte del Señor, tan importante como vimos al hablar de la carne y la sangre. Víctima de propiciación y al mismo tiempo manjar único y misterioso en el banquete sacrificial de la Nueva Alianza.

V. Conclusión

A lo largo de todo el estudio realizado se ha puesto de manifiesto la importancia que el tema de la Eucaristía tiene en el IV Evangelio y su estrecha relación con la Encarnación del Hijo de Dios, de cuyo misterio forma parte inseparable. Tanto para comprender la Unión Hipostática como la Transubstanciación ha sido preciso recurrir a los conceptos metafísicos de persona y naturaleza, de sustancia y accidentes. En el texto joanneo, como es lógico, no encontramos esos términos, pues el autor se mueve en el campo de la cultura hebrea y no de la helenística. Pero lo que, sí es evidente es que la σάρξ, sarx que toma el Hijo de Dios, es la misma σάρξ que ofrece el Señor para la vida del mundo.

También queremos destacar la armonía y unidad interna de todo el relato que, a través de diversos niveles estructurales, va exponiendo la doctrina sobre la Eucaristía, así como la necesidad de la fe para poder aceptar el Misterio de Cristo, en su doble vertiente de Pan de vida como Palabra y de Pan vivo como Eucaristía. En esta realidad sacramental se realiza, tras la muerte y resurrección de Cristo, la cercanía de Dios para con su Pueblo. Una proximidad palpitante y rumorosa en sus palabras, escritas en los Libros Sagrados, o transmitidas oralmente, de boca en boca, de generación en generación, por medio de la Tradición viva de la Iglesia. Una intimidad entrañable que se produce de modo concreto para cada uno en la celebración eucarística, al recibir el Pan de vida en la liturgia de la Palabra y al participar del Pan vivo que, bajado del cielo, nos da la vida eterna. De esa manera la Eucaristía es la nueva forma de la שכינה, *Sekinah*, el modo instaurado por Cristo que hace posible la cercanía viva y permanente del Señor, la presencia gloriosa y salvadora de Dios en medio de los hombres.

[57] R. Schnackenburg, o.c., p.121

CAPITULO IV

PASION DE CRISTO EN SAN JUAN

A. *Características peculiares*

Es sabido que el IV Evangelio se diferencia de los Sinópticos en cuanto al contenido de sus relatos, siendo pocos los pasajes paralelos con los otros evangelistas. E incluso entre los textos que podemos considerar como paralelos, hay una diferente perspectiva que confirma la originalidad de San Juan. Así ocurre con los dos capítulos que se refieren a la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo, en los que la perspectiva es muy distinta. Tanto que ha servido de base para ratificar la existencia de una fuente procedente de la iglesia primitiva y otra de origen gnóstico, llamada «Offebarungquelle» de la que nuestro evangelista se sirvió y que los otros ignoraron. Ya se ha estudiado el tema de las diversas sentencias sobre la composición del IV Evangelio y a ello nos remitimos. Señalamos que Th.Müller [259] muestra como las dos concepciones soteriológicas, que Bultmann estima irreconciliables, se pueden reducir a una síntesis.

Es cierto que en el Nuevo Testamento hay dos concepciones soteriológicas, dos maneras de concebir la salvación. Ambas coinciden en que la muerte de Jesucristo es, en definitiva, la causa de la Redención del hombre. No obstante, se da una concepción que podemos llamar tradicional que estima la muerte de Cristo como expiatoria, en cuanto que su sacrificio, al igual que el que se ofrecía en el Templo, tenía un valor expiatorio. Según esto la muerte de Cristo es una muerte vicaria, es decir muere en lugar del pecador, expiando así nuestro pecado. Esta concepción, dicen los autores que defienden en el IV Evangelio la existencia de fuentes diversas, es propia de los Sinópticos y de San Pablo. Así los relatos de institución de la Eucaristía hablan de la sangre de Cristo «derramada por muchos para la remisión de los pecados» (Mt 26,28 y par.). También San Marcos afirma que Cristo ha venido « a dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10,45). San Pablo por su parte dice que el Cuerpo de Cristo es entregado por nosotros (cfr. 1 Co 11,25). También exhorta el Apóstol a que no se pierda, a

[259] *Das Heilsgeschehen im Io.Evangelium*, Zurich 1961.

causa del escándalo, aquel «por quien Cristo murió» (Rm 14,15). En otro momento afirma que «uno murió por todos» (2 Co 5,14). San Pedro dice claramente que «Cristo murió una vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios...» (1 P 3,18). Como vemos son pasajes que ponen el acento en la muerte del Señor como sacrificio de expiación por los pecados.

Junto a esta concepción tradicional tenemos otra que podemos llamar joánica. Presenta la muerte de Cristo como la manifestación del amor de Dios, la revelación suprema del Misterio de la Salvación, ante la que el hombre se salva si la acepta y cree en Cristo como enviado del Padre (cfr. Jn 3,14-16; 17,21). Es una concepción que tiene cierto parecido con los gnósticos que ponían la salvación en el conocimiento de la verdad. Es un parecido y nada más. Incluso, si tenemos en cuenta que el gnosticismo es posterior al cristianismo, podíamos decir que aquel se parece a éste y no al revés. De todas formas hay una diferencia esencial y es que para el IV Evangelio esa revelación salvadora está en Cristo, Camino, Verdad y Vida. Reconociendo la doble concepción soteriológica, adelantamos ya que no son contradictorias sino complementarias. Además, ambas concepciones, aunque acentuadas de modo distinto, están presentes tanto en los Sinópticos como en S.Juan.

1. Pasión y exaltación

Pasamos a exponer en primer lugar esos textos que en el IV Evangelio ponen el acento en la revelación como fuente de salvación. Hay que tener en cuenta que la doble perspectiva, sinóptica y joannea, se pone de manifiesto en la forma como se anuncia la muerte del Señor. Así cuando Jesús predice su pasión y muerte, según los sinópticos, habla siempre de padecer. En efecto, S.Mateo dice que «tenía que ir a Jerusalén a sufrir (παθεῖν, *patheîn*) mucho de parte de los ancianos, de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas y ser muerto, y al tercer día resucitar» (Mt 16,21). En otro texto de S.Marcos les explica que «era preciso que el Hijo del hombre padeciese (παθεῖν, *patheîn*) mucho, y que fuese rechazado por los ancianos y los príncipes de los sacerdotes y los escribas...» (Mc 8,31). También S.Lucas, casi con las mismas palabras, refiere como Jesús anunció su muerte: « Es preciso que el Hijo del hombre padezca (παθεῖν, *patheîn*) mucho y que sea rechazado de los ancianos, y de los príncipes de los sacerdotes, y de los escribas...» (Lc 9,22). Todos usan el mismo verbo que hemos señalado. Ese verbo también aparece en otros escritos neotestamentarios, referidos a la pasión de Cristo (cfr. Hch 1,3; 1 P 4,1).

En los escritos joanneos el verbo παθεῖν, *patheîn*, aparece una vez, pero no aplicado al padecer de Cristo sino al sufrimiento de los cristianos de Esmirna (cfr. Ap 2,10).

Cuando S.Juan se refiere a la pasión del Señor utiliza un verbo muy distinto, el verbo exaltar, elevar (ὑψόω, *hypsóo*). También se observa que los sinópticos anuncian que Jesús será crucificado, mientras que el IV Evangelio sólo habla de la crucifixión en el relato de la misma (cfr. Mt 20,19; Jn 19,18). Cuando el Señor anuncia su muerte en los relatos joánicos lo hace desde una perspectiva de exaltación y de gloria.

En efecto, la primera vez que se habla expresamente de la pasión es en el diálogo con Nicodemo cuando Jesús le dice al Rabbí de Israel: «Como Moisés levantó (ὑψώσεν, *hypsósen*) la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado (ὑψωθῆναι, *hypsothênai*) el Hijo del hombre, para que todo el que cree tenga vida eterna en él» (Jn 3,14). El pasaje al que se refiere el Señor lo tenemos en Nm 21,8. Es cierto que la versión griega usa otros términos, pero es clara la evocación de ese hecho y sobre todo la idea de la exaltación, del signo que es puesto en todo lo alto a fin de que pueda ser visto con facilidad por los que fueron mordidos por la serpiente y de ese modo fueran curados de su terrible mal. En el caso de la exaltación de Cristo en la Cruz, que sin duda es a lo que se refiere Jesús, también se alza un signo de redención. Y lo mismo que en el desierto, quien lo mire con fe quedará salvado. Hay pues dos aspectos en la exaltación de Cristo en la Cruz. Por una parte se sugiere su glorificación pues como rey vencedor es levantado y aclamado, al modo como lo eran los reyes alzados sobre su propio escudo. En esa línea afirma Boismard que la crucifixión es el primer paso hacia lo alto de Cristo en su vuelta gloriosa al Padre [260]. En la misma línea se mueve el Catecismo de la Iglesia Católica al decir, en el n.662, que «la elevación en la Cruz significa y anuncia la elevación de la Ascensión al cielo». Pero por otro lado se insiste en la condición de signo visible de salvación, enarbolado en lo alto para ser visto como la luz de un faro que parpadea luminoso en la noche cerrada. En este recuerdo de la serpiente de bronce es el segundo aspecto el que se destaca, es decir, su valor de signo de salvación.

En otro momento se vuelve a predecir la muerte en la Cruz en términos semejantes: «Cuando hayáis levantado al hijo de hombre, entonces conoceréis que yo soy, y que nada hago de mi cuenta» (Jn 8,28). Lo prime-

[260] Es curioso observar como en otros textos del Nuevo Testamento se usa el verbo exaltar (ὑψόω, *hypsóo*) paro referido a la Ascensión de Cristo (cfr. Hch 2,33; 5,31; Flp 2,9).

ro que podemos destacar es que se vuelve a usar el título Hijo del hombre. Lo mismo ocurre en otros pasajes que luego citamos. Por otra parte también hay una relación entre el ver o mirar y creer, mediando un reconocimiento. La frase «conoceréis que yo soy» frecuente en el Antiguo Testamento, especialmente en el profeta Ezequiel, y en ella se dan dos elementos: en primer lugar se trata de una intervención divina con un efecto salvador (cfr. Ez 36,10-11; 37,13-14) o punitivo (cfr. Ez 25,3-5;12,15). En segundo lugar se alude a la consecuencia de esa intervención divina: «Sabréis que yo soy».

Se trata, pues, de una manifestación extraordinaria hecha por Dios ante el pueblo para salvar o para condenar. En consecuencia el hombre reconoce la grandeza del Señor. El pasaje que estudiamos alude, por tanto, a una manifestación divina hecha a través de los mismos hombres que levantan en la Cruz a Jesús y en consecuencia provoca el reconocimiento de su divinidad y unión de acción con el Padre. De ahí que la crucifixión es presentada, también aquí, como revelación suprema del Misterio de la Salvación.

2. *Atracción de Cristo crucificado*

Otro texto que anuncia la Pasión, Muerte y Glorificación de Jesús lo tenemos en las palabra que el Señor pronuncia cuando los griegos, a través de Felipe y Andrés, querían ver al Maestro. Habla entonces de que ha llegado la hora en que el Hijo del hombre será glorificado. A continuación enseña que si el grano de trigo no cae en tierra y muere no fructifica, y al contrario, «si muere, llevará mucho fruto» (Jn 12,24). Ante el estremecimiento de pavor que siente Cristo por la cercanía de su mortal pasión y su firme decisión de inmolarse, la voz del Padre se deja sentir prometiendo su glorificación. La muchedumbre está impresionada y comenta que era la voz de un ángel, aunque algunos pensaban que era simplemente trueno. Jesús explica que esa voz se ha dejado sentir por ellos, pues es el momento del juicio del mundo, cuando el Príncipe de este mundo será arrojado afuera. Se inicia, por tanto, el combate definitivo. «Y yo -añade Jesús-, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí. Decía esto indicando de qué muerte iba a morir» (Jn 12,32). Una vez más la luz y la oscuridad se debaten en el IV Evangelio, la muerte y la vida hacen sonar su música de dolor y de esperanza. Y de nuevo la gente se desconcierta, incapaz de comprender que el Salvador haya de sufrir y morir, aunque luego venga el triunfo. El primer paso era tan inconcebible, que les impedía pasar al segundo.

Es un texto de gran densidad y belleza. Después de referir como el Príncipe de este mundo es destronado y arrojado fuera, se afirma que será exaltado de modo visible, de forma que resulte un foco de atracción para todos los hombres sin excepción [261]. Recuerda y evoca el pasaje de la serpiente enarbolada como signo de salvación, añadiendo un nuevo elemento, latente en aquella imagen alucinante, pero explícito ahora: la atracción irresistible, la fascinación deslumbrante, que tira hacia sí con gran fuerza. Es digno de notar que esa es el arma principal de la serpiente, su capacidad de atracción fascinadora que con su mirada parece hipnotizar a la víctima que se siente irremediablemente atraída. Es cierto que toda alegoría es siempre algo analógico y no se puede agotar la semejanza sin peligro de caer en el absurdo. Pero también es verdad que la atracción es un elemento fundamental en nuestro texto, e incluso en la concepción soteriológica joánica. Recordemos como en otro momento habla Jesús de que nadie puede venir a El si el Padre no le atrae (cfr. Jn 6,44). Desde luego no se trata de una atracción arrolladora que anule la libertad del hombre, pero sí de una fuerza interior, una luz clara y hermosa que quien la vislumbra se siente inclinado a caminar hacia ella, barruntando fulgores de eterna felicidad, iniciada de alguna forma antes de la muerte y culminada en la gloria definitiva.

Por otra parte el tema de la atracción hunde sus raíces en el Antiguo Testamento, donde junto a la dispersión del pueblo como grave castigo a la infidelidad y la rebeldía, tenemos la promesa de la restauración, un día definitiva con el Mesías. En efecto, Miqueas anuncia la derrota de los reyes de Judá e Israel diciendo: «He visto todo Israel disperso por los montes como ovejas sin pastor» (1 R 22,17). Es una imagen que evocará San Mateo: «Viendo a la muchedumbre, se enterneció de compasión por ella, porque estaban fatigados y decaídos como ovejas sin pastor» (Mt 9,36). Jeremías anuncia que Yahwéh los esparcirá ante sus enemigos como los cabellos cortados y esparcidos por el viento (Jr 7,29), como el viento solano se desparramarán (cfr. Jr 18,17). También se queja de los malos pastores de Israel porque han dispersado a las ovejas y no las han atendido (cfr. Jr 23,2). En contraposición está el retorno del pueblo disperso, la congregación de los hijos de Israel. Es una promesa repetida. Así, el salmista alude a la congregación del pueblo al exhortarles que alaben al Señor «los que ha reunido de entre los países, de oriente y de poniente, del norte y del mediodía» (Sal 107,2). De nuevo el eco del Antiguo Testamento se oye en el Nuevo cuando Jesús dice, admirado por la fe del centurión de Cafarnaún,

[261] El uso de la forma πάντας, *pántas*, sin artículo hace más complexiva su significación, abarcando el todo y cada una de las partes (cfr. M.Zerwick, *Graecitas biblica*, Roma 1960, p.58s.)

que «vendrán muchos de oriente y de occidente y se pondrán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos...» (Mt 8,11). También en Jeremías encontramos promesas de salvación bajo la imagen de la congregación del pueblo desterrado: «Os recogeré de todas las naciones y lugares a donde os arrojé -oráculo de Yahwéh- y os haré retornar...» (Jr 29,14). Más adelante anuncia que «quien dispersó a Israel le reunirá y le guardará como un pastor» (Jr 31,10). En Isaías se anuncia que el monte Sión se alzará por encima de las colinas y «confluirán a él todas las naciones...» (Is 2,2). Cuando habla del retoño que brota del añoso tronco de Jesé,dice el profeta que se alzará enhiesto como estandarte que los pueblos buscarán. Entonces el Señor mostrará su poder «para recobrar el resto de su pueblo... Izará bandera a los gentiles, reunirá a los dispersos de Israel y a los desperdigados de Judá agrupará de los cuatro puntos cardinales» (Is 11,11-12).

Puede resultar prolijo el recurso a estos pasajes iterativos, pero nos parecen de sumo interés para comprender nuestro texto sobre la atracción de Cristo desde la Cruz, apoyado además por la alegoría del Buen Pastor que habla de otras ovejas que no son del aprisco pero a las que es preciso traer para que haya un solo rebaño (cfr. Jn 10,16). También Caifás al predecir, como Sumo Sacerdote, la muerte del Señor por el pueblo, añade el evangelista que moriría «no sólo por el pueblo, sino para reunir en uno solo todos los hijos de Dios, que están dispersos» (Jn 11, 52). De aquí que podemos afirmar que según S.Juan la magna congregación del pueblo elegido se realiza mediante la muerte de Jesucristo en la Cruz.

3. Concepción soteriológica

En todos estos pasajes destaca la idea de la exaltación en la Cruz que, aunque no está ausente en otros hagiógrafos, San Juan la destaca de forma particular. Sin embargo, la otra concepción soteriológica que llamamos tradicional, predominante en los demás hagiógrafos, también está presente en el IV Evangelio. Esa concepción ve en la muerte de Cristo el sentido victimal sobre todo, considerando la Cruz un altar de sacrificio, y no una bandera de salvación, contempla a Cristo como víctima de propiciación. San Juan no contradice esa doctrina sino que la completa, señala el modo en que la redención se aplica y verifica cuando el hombre, atraido y sostenido por la gracia divina, reconoce el gesto supremo del amor del Padre, Cristo crucificado, y corresponde creyendo en El y amándole con toda el alma. Pero, insistimos, el IV Evangelio recoge en una serie de pasajes la doctrina sobre el carácter victimal de la muerte de Jesús.

De modo somero recorremos algunos de dichos pasajes, acordes con la concepción tradicional. El primero lo tenemos en Jn 1,29: «Mirad el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» [262]. En el v.36 el Bautista vuelve a señalar a Cristo diciendo: «Mirad el cordero de Dios». Nos remitimos al comentario que hicimos al tratar de la Semana inaugural (Jn 1,19-2,11). Recordemos que es un título cristológico específico de S.Juan y de gran valor teológico, en orden a conocer el Misterio de la Salvación a través del sacrificio de Cristo, al mismo tiempo que implica un significado emblemático que resume la teología de la Cruz y su importancia en la vida cristiana.

Otro texto en que San Juan alude a la muerte redentora de Cristo lo tenemos en Jn 3,16 donde se afirma que «tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo». La voz griega usada para designar le «entregó» (ἔδωκεν, *édoken*) tiene un marcado matiz sacrificial. La entrega del hijo en sacrificio evoca, sin duda, el sacrificio de Abrahán, que no duda en inmolar a su hijo único. Es el recuerdo de la עקדה, *aqedá*, hecho de gran resonancia en la literatura midráshica y targúmica, en las que Isaac no es sólo sujeto pasivo del sacrificio, sino también partícipe voluntario de su propia inmolación. Por otra parte, este texto se relaciona con 1 Jn 4,9-10: «El nos amó a nosotros y nos envió a su Hijo, expiación por nuestros pecados». En consecuencia podemos, sin forzar el sentido, reconocer ese aspecto sacrificial y expiatorio.

En Jn 10,11-15 se trata de la alegoría del Buen Pastor, en la que tres veces se repite que entrega su vida por sus ovejas. Se usa la partícula ὑπὲρ, *hyper* que es típicamente sacrificial. Además, está clara la entrega de la propia vida, idea que recuerda la prueba máxima del amor que Cristo cifra precisamente en dar la vida por la persona amada (cfr. Jn 15,13).

En Jn 11,50, Caifás pronuncia unas palabras que el hagiógrafo considera proféticas y las atribuye a su condición de Sumo Sacerdote : «...conviene que muera un solo hombre por el pueblo y no perezca la nación entera». Explica San Juan que moriría pero no sólo por el pueblo elegido sino para reunir en uno a todos los hijos de Dios. También aquí se repite el vocablo ὑπὲρ, *hyper*, de claro sabor sacrificial

Cuando se acerca el momento de su inmolación, Jesús habla del grano de trigo que se echa en tierra y germina después de quedar enterrado y abrirse para germinar: «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, quedará sólo; pero si muere, llevará mucho fruto» (Jn 12,24). Jesús habla de

---

[262] Cfr. A.García-Moreno, *Jesucristo, Cordero de Dios*, en Varios, *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, pp.269-297.

su propia muerte como causa de la redención de los hombres. Es cierto que no se dice expresamente, pero el contexto nos permite pensarlo así ya que habla de la hora de su glorificación en la Cruz.

De todo lo expuesto sostenemos la presencia en Juan de la noción tradicional acerca de la muerte de Jesús. Podemos decir que no es la principal ni la que le es propia en sentido preferente, pero ello no significa que no pueda armonizarse con la otra noción que se destaca más en los otros autores inspirados, en los que también podemos ver la noción soteriológica que pone el acento en la fe en Cristo crucificado. Así en Mc 15,39 se habla del centurión que reconoce a Jesús en la cruz como Hijo de Dios. En Lc 23,42 es el buen ladrón el que hace un acto de fe en Cristo crucificado, suplicando que se acuerde de él cuando esté en su Reino. A lo que aquel rey agonizante responde que aquella misma tarde estará con él en el paraíso. También San Pablo relaciona la redención con la fe en la sangre de Cristo (Rm 3,25 dice en la versión latina «quem proposuit Deus propitiatorium per fidem in sanguine ipsius» que recoge fielmente el griego ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, *hilastérion dià písteos en tô autoû haímati*) Se trata, por tanto, de dos visiones complementarias: una contemplada desde el hecho de la muerte de Cristo en sí misma, cuyo valor expiatorio y salvífico es indudable y universal; y otra mirada desde la respuesta del hombre que acepta o no la manifestación del amor del Padre, el Signo de la Cruz, cree o no en Jesús y, por consiguiente, se salva o se condena. Esto no supone que la salvación dependa del hombre que libremente dice sí o no. En primer lugar porque es necesaria la muerte de Jesús en la Cruz para que el gran Signo aparezca y el hombre se pronuncie. Además porque la respuesta del hombre es propiciada, no determinada, por la atracción interna de la gracia de Dios, pues nadie puede venir a Cristo si el Padre no le atrae (cfr. Jn 6,44).

El origen de estas concepciones, según Bultmann, sería diverso en cada una. La de Juan es de origen gnóstico y se encuentra en una de las fuentes del IV Evangelio, la *Offenbarungquelle*. En ella se insiste en la salvación por el entendimiento, por la revelación. La concepción tradicional, según dicho autor, se debe al influjo de la tradición primitiva. Con Müller y De la Potterie reconocemos que ambas concepciones se pueden reducir a una síntesis. Por otro lado no es preciso recurrir a una fuente profana y a otra eclesiástica. Ambas concepciones tienen sus raíces en el Antiguo Testamento donde junto a la idea de la inmolación sacrificial en expiación de los pecados por el Siervo paciente de Yahwéh, tenemos la doctrina que considera el conocimiento de la Ley, la Sabiduría, como fuente de salvación.

La Iglesia ha reflejado la «concepción joánica» en la liturgia y en el arte sagrado. Baste recordar la imagen de Cristo crucificado en el arte bizantino. Aparece en una postura mayestática, sereno e hiératico, vestido con túnica sacerdotal y coronado como rey. El arte románico siguió esa tradición en imágenes de una gran belleza y unción. En cuanto a la liturgia pensemos en los versos del himno de víspera en la Semana Santa: «Vexilla regis pródeunt,/ fulget crucis mysterium,/ quo carne carnis cónditor/ suspénsus est patíbulo/... Arbor decora et fúlgida,/ ornata regis púrpura,/ electa digno stípite/ tam sancta membra tángere!».En el oficio de lecturas para la conmemoración de Santa María en sábado, tenemos una lectura del Crisóstomo que termina así: «la cruz es el trofeo erigido contra los demonios, la espada contra el pecado, la espada con la que Cristo atravesó a la Serpiente; la cruz es la voluntad del Padre, la gloria de su Hijo Unico, el júbilo del Espíritu Santo, el ornato de los ángeles, la seguridad de la Iglesia, el motivo de gloria para San Pablo, la protección de los santos, la luz de todo el orbe».

4. Autodeterminacion soberana de Cristo

Dentro de la perspectiva gloriosa, hay un aspecto en la Pasión según S.Juan que le distingue de los Sinópticos y que nos ofrece una clave importante de lectura. Nos referimos a la autodeterminación soberana de Jesús a la hora de la entrega. En efecto, Jesús aparece desde el primer momento con una actitud majestuosa y gallarda, caminando hacia su inmolación con perfecto conocimiento y libre aceptación de los hechos. La tradición posterior a los primeros tiempos, principalmente en el medioevo, consideraba la Pasión de Jesús sobre todo bajo el aspecto psicológico y fisiológico. El Via Crucis, la agonía en el huerto, la flagelación, la corona de espinas, las llagas. Todo ello era, y para muchos lo es también hoy, objeto de veneración devota. Lo cual es válido y está dentro de la más rica tradición que se fija particularmente en la Humanidad de Cristo y en sus padecimientos.

Sin embargo, quedarse ahí es al menos incompleto. Desde luego esta no era la concepción profunda, ni primordial, de los evangelistas, que describen con brevedad acontecimientos como la flagelación o la coronación de espinas, incluso la misma crucifixión. Ellos consideraban la Pasión bajo el aspecto teológico y soteriológico: el cumplimiento de la voluntad salvífica del Padre. Esto lo vemos de forma particular en el IV Evangelio. En efecto, muchas veces se indica que Cristo actuaba con plena consciencia de los acontecimientos, como lo prueba el uso de la palabra εἰδὼς, *eidós*.

Este vocablo en Juan significa un conocimiento que implica la posesión de la verdad de modo intuitivo y definitivo. No se usa el verbo γιγνώσκω, *gignósko*, que clásicamente significa adquisición deductiva, no inductiva, de la verdad.

En efecto, εἰδὼς, *eidós*, referido a Jesús, designa un conocimiento sobrenatural y divino. Sólo Jesús, únicamente El, conoce al Padre. Por otro lado, en la segunda parte del IV Evangelio el término εἰδὼς, *eidós*, es característico en los labios de Cristo. Así en Jn 13,1 se dice que «sabiendo (εἰδὼς, *eidós*) Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, como amase a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin». Un poco después vuelve a decir el evangelista que «sabiendo (εἰδὼς, *eidós*) Jesús que todo lo había puesto el Padre en sus manos...empezó a lavarles los pies». De esa forma anticipaba su humillación y al mismo tiempo, tras reconocer que él es el Maestro y el Señor, les exhorta a que se sirvan mutuamente con humildad y abnegación. Se destaca su conocimiento de cuanto ocurre y, además, el conocimiento de su propia grandeza divina.

También en el relato del prendimiento se hace notar que actuaba con pleno conocimiento de causa: «Jesús, sabiendo (εἰδὼς, *eidós*) todo lo que le iba a ocurrir, se adelantó...» (Jn 18,4). El Maestro no espera a que le prendan, él mismo les sale al encuentro con decisión y gallardía.

En Jn 19,28 se nos refiere que «sabiendo (εἰδὼς, *eidós*) Jesús que ya todo había acabado, para que se cumpliera la Escritura, dijo: Tengo sed». De nuevo se alude a ese modo singular de saber las cosas que Jesús tenía y que hace que en el drama de la Pasión sea, además del protagonista, el director en toda la representación.

De estos textos, por tanto, se deduce que Jesús no actuaba a ciegas, sino con un conocimiento claro de lo que estaba ocurriendo y de lo que todo aquello significaba. Él mismo, por tanto, es el que manda y dirige los hechos, aceptándolos con toda libertad.

Junto a ese conocimiento, también aparece en todo el relato de la Pasión una cierta dignidad de Jesús. El aspecto humillante y abyecto de la figura doliente de Cristo, según los cantos del Siervo y los Sinópticos, desaparece prácticamente en Juan, mientras aparece una gran serenidad y señorío. Así ocurre, en efecto, en el huerto donde se manifiesta con majestad, arrollando a sus enemigos con su palabra (cfr. Jn 18,6), se presenta dignamente ante Anás (cfr. Jn 18,20-23), y se proclama Rey ante Pilato (cfr. Jn 18,35-37). Bien podemos decir que el Via Crucis en el IV Evangelio es un Via Lucis, un itinerario luminoso y triunfal del Rey que conoce lo provisorio de su derrota, lo definitivo de victoria.

B. División y exégesis

Los capítulos 18 y 19 se pueden dividir en cinco partes, según los diversos lugares donde la acción dramática ocurre:

I.- 18,1-11: Prendimiento de Jesús en Getsemaní.

II.- 18,12-27: Interrogatorio en casa de Anás.

III.- 18,28-19,16a: Juicio ante Pilato en el Pretorio.

IV.- 19,16b-37: La Crucifixión en el Calvario.

V.- 19,38-42: La sepultura en el huerto de José de Arimatea.

Todo el relato tiene un ritmo y armonía en los hechos que se desarrollan de modo paulatino pero creciente. Todo ocurre iluminado por la luz de la gloria postpascual, bajo el prisma límpido del que mira el triste pasado desde el gozoso presente, cuando el Señor ya está sentado en su trono de Rey de reyes. Así la revelación que se iniciaba en Caná alcanza su culmen en el Calvario.

1. Primera parte: Getsemaní (Jn 18,1-11).

Como hemos dicho la primera parte (Jn 18,1-11) tiene lugar en el Huerto de Getsemaní. En ella podemos distinguir dos secciones: a) vv.1-3; b) vv.4-11. Primero se presenta a los personajes del drama: dos caudillos cada uno con sus fuerzas. De una parte Jesús con sus discípulos. De otra Judas con los soldados y esbirros. En la segunda sección se desarrolla la acción dramática, con tres estadios de dos miembros cada uno y con cierta opsición entre ellos, se inician con la partícula οὖν, *oûn*: 1) vv.4-6 con la declaración de Jesús y la consiguiente postración de los enemigos. 2) vv.7-9 con la declaración de Jesús y su mandato de que dejen marchar a los sus discípulos. 3) vv. 10-11 con la intervención de Pedro y el mandato de meter la espada en la vaina. Las principales ideas son la oposición entre Cristo y Judas, de la luz frente a las tinieblas. Jesús muestra claramente su poder, recibiendo con plena libertad su pasión.

En los primeros versículos (Jn 18,1-3) se describen el lugar y las personas. Introduce la narración la frase «Dicho esto» (v.1). Esta expresión que hace notar la estrecha conexión con la parte anterior (Jn 17). Así el relato de la Pasión se inicia bajo la luz de la oración sacerdotal, que también podemos llamar la oración de la gloria, dada la repetición del tema que se da en este texto (cfr. vv.1.4.5.10.22.24). Es una clave de lectura que nos permite contemplar los hechos que siguen desde el ángulo del sacerdocio de Cristo y a la luz de su gloria. De ahí que podamos llamar a Jn 17 el Pórtico de la gloria que nos introduce en la hora terrible y grandiosa de

Cristo, que comienza con el prendimiento. Podemos, por tanto, afirmar que toda la Pasión se narra bajo la perspectiva de la Glorificación de Cristo, Sacerdote y Víctima.

Juan da la localización exacta («al otro lado del torrente Cedrón») de la acción dramática, dato que omiten los otros evangelistas. Diversos autores dicen que Juan alude a la huida de David frente a la rebelión de su hijo Absalón (cfr. 2 S 15,23). También se ha querido ver cierta alusión alegórica al hablar del Huerto, relacionándolo con el primer jardín donde Adán pecó. Creemos que es difícil hablar aquí de una verdadera tipología. Es cierto que Juan es dado a la alegoría y al símbolo, viendo en los hechos narrados un significado determinado. Sin embargo, hay el peligro de exagerar ese simbolismo queriendo ver en todo un signo o una determinada intención.

En el v.2 es presentado Judas en oposición a Jesús. «El que le había de entregar...», ὁ παραδιδοὺς, *ho paradidoùs*, es una fórmula técnica y fija para nombrar a Judas (cfr. Mt 26,48 y par.; Jn 18,5; 21,20) que bien podemos remontar a la primera tradición. El v.3 habla de la «cohorte», una unidad militar romana que estaba compuesta de seiscientos soldados. También se daba ese nombre a la tercera parte de la misma, a doscientos soldados. Parece que aún así serían demasiados para prender a un hombre. Probablemente Juan habla de modo popular, tomando el todo por la parte.

Es de notar que, según los Sinópticos, fueron solo los siervos del Sanedrín para prender al Señor (cfr. Mt 26,47 y par.), mientras que Juan nombra también a los soldados romanos. Para explicar esta diferencia se dan varias sentencias, llegando Bultmann a negar la historicidad del detalle, según él añadido por Juan. Con Wikenhauser, Dupont y otros admitimos la historicidad: Juan tiene la tendencia de excusar a los romanos en la Pasión de Cristo y, por tanto, si no hubiese ocurrido así, no hubiese dicho nada de la intervención romana. Además la señal dada por Juan servía para los romanos y no para los judíos, que conocían sobradamente a Jesús.

«Con linternas, antorchas y armas». En el relato paralelo, los sinópticos hablan de espadas y palos, sin aludir a las luces. Juan, en cambio, habla genéricamente de las armas, mientras especifica las linternas y las antorchas. Es un detalle del recuerdo vivo de Juan. Podemos admitir con cierta posibilidad que, con la referencia a esas luces, Juan subraya la oscuridad de aquella noche. Jesús, como Luz del mundo, es apresado y su claridad se oscurece. Avanza la noche tenebrosa de la Pasión, iniciada cuando Judas salió del Cenáculo (cfr. Jn 13,30).

Tras esta introducción que describe el escenario y presenta a los personajes, se inicia la acción dramática. Es la sección segunda (Jn 18,4-11).

El término del v.4, «sabiendo», indica como dijimos que Jesús actúa con decisión y libremente, consciente de todo lo que va a suceder. Por eso sale al encuentro de los que le buscaban. En el v.5 se dice «Jesús Nazareno», expresión repetida en el IV Evangelio y siempre en boca de los enemigos de Cristo, procurando de ese modo acentuar el origen oscuro de Jesús, pues ignoraban que él había nacido en Belén. Mollat examinando los datos topográficos del IV Evangelio apunta que Nazaret subraya el origen humano y humilde de Jesús (cfr. aquello de «¿Puede salir algo bueno de Nazaret?» en Jn 1,46, o la respuesta de los sanedritas a Nicodemo en Jn 7,41-42). En el prendimiento, este título expresa la inquina y crimen de los judíos contra Jesús y al mimso tiempo se apunta en fuerte contraste con la solemne declaración mayestática de Jesús al decir «Yo Soy».

La fórmula ἐγώ εἰμι, *egó eimi*, además de ser una respuesta para darse a conocer, lleva consigo un sentido especial, dado el efecto que produce. En el Antiguo Testamento es una fórmula usada sólo por Yahwéh y dice relación a su sagrado nombre (cfr. Ex 3,14; Is 46,4; 47,8; 51,12). La fórmula se repite con frecuencia y muestra a Dios en cuanto que es salvación del pueblo escogido. Jesús, por tanto, con su respuesta, se pone en el nivel de Yahwéh salvador. El evangelista hace notar entre paréntesis la presencia del traidor. Contrasta así las dos figuras centrales de esta perícopa. Dos hombres y dos poderes: Jesús-Judas, luz-tinieblas.

El v.6 dice que «cayeron en tierra»: Muchas veces intentaron prender a Jesús (cfr. Jn 7,30; 8,20). Pero entonces no había llegado su hora y siempre sálió libre de los que intentaban apresarle. En el huerto, sin embargo, había llegado «la hora». En ese momento el Señor hace la última manifestación de su poder, derribando por tierra a sus enemigos. Juan narra el hecho con términos de los salmos que también hablan de los enemigos que «caen en tierra» ante la presencia de Dios (cfr. Sal 26,1-2; 56,10). Además, este caer en tierra es signo de la sujeción a Dios (cfr. Dn 2,46; 8,8).

En los vv.8-9 tenemos la frase «para que se cumpla la palabra que dijo». Es una fórmula usual para indicar el cumplimiento de una profecía del mismo Cristo. ¿A qué palabra de Jesús se refiere? Generalmente se admite que a la que dijo en la Cena (Jn 17,12): «cuando yo estaba con ellos yo los guardaba en tu nombre... y de ellos ninguno se perdió a no ser el hijo de la perdición para que se cumpliera la Escritura». No está muy claro ya que en este pasaje se usa un tiempo gramatical diverso. Por eso quizá sea mejor recurrir a Jn 6,39 donde se dice: «esta es la voluntad del que me envió, que nada pierda de cuanto El me ha dado».

En la actuación de Pedro (v.10) Juan añade respecto a los Sinópticos dos nombres propios: Simón-Pedro y Malco. Mateo, por su parte, da las

razones de aquella actuación de Jesús: Una teológica («conviene beber el cáliz»); otra moral («el que a espada hiere...»). Juan pone el suceso antes del prendimiento, como un conato de impedir la voluntad del Padre. Conato que Jesús rechaza como rechazó aquel otro también de Pedro narrado en Mc 8,31-33.

«¿Es que no voy a beber el cáliz que me dió el Padre?» dice Jesús en el v.11. Estas palabras son como el culmen y la conclusión de toda la perícopa y el tránsito inmediato a la Pasión. Típico de Juan es considerar el cáliz como un don del Padre.

Juan presenta, por tanto, la escena del Huerto con nuevos colores respecto a los sinópticos, subrayando la potestad soberana de Jesús, la liberación de los discípulos y la libertad plena en aceptar la Pasión.

2. Segunda parte: En casa de Anás (Jn 18,12-27)

En esta parte tenemos una introducción (vv.12-16) y el relato de la acción misma (vv.17-27). En la introducción, como se hizo antes, se describen los personajes ante los que conducen a Jesús. La referencia a que Jesús fue atado (v.12), dato omitido par los sinópticos, evoca la עקדה, *Aquedá*, las ataduras de Isaac para el sacrificio, dentro de esa bella tipología, tan querida para el rabinismo judío. En la segunda perícopa se da primero la negación de Pedro, después el testimonio de Cristo ante el Sanedrín y por último las otras dos negaciones de Pedro. Pudiera parecer que la unidad de esta perícopa se quiebra con la inserción del testimonio de Cristo entre las negaciones de Pedro. Benoit opina que dicha inserción se debe a una razón cronológica, ya que en ese orden habrían ocurrido los hechos. Parece sin embargo más aceptable lo que Léon Dufour dice: La perícopa así ordenada fue intentada por el evangelista. Con ello se establece una oposición clara entre la actuación de Pedro y la de Jesús. Pedro ante los siervos niega y miente, mientras que Cristo ante el Pontífice afirma claramente su condición mesiánica. La acción aparece pues estructurada así: Pedro-Jesús-Pedro. Un chiasmo temático en que se destaca en el centro la postura valiente y aguerrida de Jesús.

Anás, ante quien comparece primero Jesús (v.13), fue Sumo Pontífice del año 6 al 15 d.C. Dos hijos suyos y su yerno Caifás subieron también a esta dignidad. En los años 28 al 36 era Caifás el Pontífice. De ahí la importancia y el influjo de Anás (cfr. Hch 4,5). El hecho de indicar que Caifás lo era aquel año, no supone que cambiara cada año, sino que se subraya el año del prendimiento de Jesús. El recuerdo de la profecía del Pontífice (v.14) sobre la muerte del Señor por el pueblo nos recuerda esa

otra concepción de la muerte de Cristo en expiación por el pecado, que Juan completa como dijimos con anterioridad.

En el v.15 se habla de «otro discípulo» sin especificar quién es. Ya en la antigüedad se trató de identificar a este discípulo. Los Padres y otros autores antiguos ven en él a Juan, aunque San Agustín duda. La razón del silencio sobre el nombre se debería a la praxis habitual en los evangelios, interpretada de ordinario como índice de la humildad de sus autores.

Algunos autores modernos opinan de otra forma, ya que parece extraño que un pescador de Galilea fuera conocido del Pontífice. Sin embargo, De la Potterie, Dibelio y Schnackenburg, junto con otros, opinan que se trata de Juan, aunque reconocen la existencia de otras opiniones más o menos fundamentadas. La relación del Discípulo amado con Pedro, tan frecuente que en los relatos de la Pasión permite pensar que también aquí se trata del mismo discípulo. El hecho de que fuera conocido por el Pontífice no es tan inverosímil, a pesar de pertenecer Juan a una familia de pescadores, lo cual no obsta para que fuera de familia sacerdotal, lo mismo que lo era Zacarías, el padre del Bautista, aunque no viviese en Jerusalén y se dedicara a otra actividad. Además, según una antigua tradición, Juan era sacerdote. Por otra parte los múltiples detalles aducidos por el anónimo discípulo, autor del Evangelio, persuaden de que se trata de un testigo ocular. Todos estos argumentos son meros indicios, pero tomados en conjunto tienen suficiente fuerza para considerar probable que se trata de Juan.

El v.16 habla de una «portera». Algunos se admiran de la presencia de esta mujer portera, y más siendo de noche. Mt y Lc hablan sólo de una sierva. Ejemplos similares de una mujer hostiaria los tenemos en 2 S 4,5 y en Hch 12,13, en este caso también era de noche.

En el diálogo (vv.17-18) hay una diferencia respecto a los Sinópticos. Solo San Juan habla de los discípulos. Es de notar la insistencia en la narración de este término «discípulo». Dos veces se dice de Pedro y otras dos de Juan. Además, el mismo Jesús es interrogado acerca de sus discípulos. Pedro no sólo niega conocer a Cristo, sino también ser discípulo suyo. Son detalles que acentúa la condición de Maestro de Cristo y la importancia del conocimiento de la Verdad para alcanzar la salvación.

La descripción de la escena es más viva que en los Sinópticos. Se habla de los carbones y del frío que hacía, a pesar de estar ya en la Pascua, algo posible en Jerusalén debido a su altitud. En la pregunta de Anás se alude a ese tema antes señalado, típicamente joanneo: el de la revelación, la doctrina y los discípulos.

Jesús contesta (v.20) que él ha enseñado «públicamente» (παρρεσία, *parresía*), abierta y claramente, sin rodeos. En esta insistencia de haber

enseñado a todos, se advierte un marcado matiz universalista. Jesús no da una explicación directa y dice sin más que lo que El ha enseñado es fácil de investigar (v.21). Otra vez se insiste en la forma pública de su enseñanza y revelación. El que interviene entonces es un servidor del Sanedrín (v.22). El vocablo griego ῥάπισμα, *rápisma*, expresa un golpe con un palo o la palma de la mano. Las vejaciones de Cristo tienen comienzo con esta bofetada. En la narración de los Sinópticos se referirán otras vejaciones. Juan, en cambio, sólo alude a las bofetadas. Las demás burlas las omite intencionadamente. La bofetada es un acto de repulsa, pero no de befa. Las burlas no se narran en el IV Evangelio pues se intenta presentar glorificado a Jesús, especialmente en su pasión.

El Señor dice «si mal hablé» (v.23): Bauer quiere ver en estas palabras un matiz de mentira o calumnia, sin embargo parece mejor ver una simple falta de rectitud. Al decir «por qué me hieres» alude más a una protesta por la violencia empleada que por una posible burla. Ante aquel atropeyo, el Señor responde sereno, dueño de la situación.

Se suceden la segunda y tercera negación de Pedro. Con el uso del pronombre αὐτοῦ, *autoû*, referido a Jesús hay una intención de dirigir la atención hacia El. La tercera negación se relata tan concretamente que Barret la estima como una invención. Lo cual no convence puesto que en otras ocasiones también el relato se distingue por su concreción y viveza.

Se dan, por tanto, divergencias con los Sinópticos, pero no tales que no puedan explicarse por la diversidad de fuentes utilizadas, o de las perspectivas adoptadas. Hay que reconocer que Juan goza de excelentes medios de información. Es de notar la concisión del relato de S.Juan, así como la breve y dramática conclusión final. En el IV Evangelio no se dice nada de las imprecaciones de S.Pedro, como ocurre en Mateo y Marcos. Sólo la yuxtaposición de la negación de Pedro y del canto del gallo evocan la profecía del Señor. No se dice nada de las lágrimas, ni de la penitencia de Pedro. Ese silencio puede explicarse, dado que al fin del evangelio se narra el arrepentimiento de Pedro, junto con la triple confesión de amor al Maestro y su confirmación como pastor supremo del rebaño de Cristo.

3. Tercera parte: Jesús ante Pilato (Jn 18,28-19,16a)

La importancia de esta sección es patente, aunque sólo fuera por la amplitud que alcanza el relato de S.Juan. Mientras Mt y Mc dedican 14 y 15 versículos, respectivamente, y 17 Lc, Jn le dedica 29. Por ello antes de entrar en la exégesis tocamos algunos puntos relativos a esta perícopa:

1. *Composición literaria*. Desde Wescott muchos autores observan que el relato está dividido en varias escenas, por medio de dos verbos (εἰσερχόμαι, *eiserjómai* y ἐξερχόμαι, *exerjómai,* entrar y salir) que indican las entradas y salidas del Pretor para parlamentar con los judíos que se han quedado fuera, o con Jesús que está dentro. Así podemos distinguir las siguientes secciones:

Introducción: 18,28: Presentación.

a) *I Escena*: 18,29-32: Sale Pilato. Los judíos acusan a Jesús y piden su crucifixión.

b) *II Escena*: 18,33-38a: Entra Pilato. Se trata de la potestad de Cristo que se declara Rey.

c) *III Escena*: 18,38b-40: Sale Pilato y declara inocente a Cristo. Los judíos eligen la libertad de Barrabás.

d) *IV Escena*: 19,1-3: Flagelación y coronación de espinas.

c') *V Escena*: 19,4-7: Sale Pilato con Jesús al que declara inocente, mientras que los judíos piden su crucifixión.

b') *VI Escena*: 19,8-12: Entra Pilato, cuya potestad le viene de arriba.

a') *VII Escena*: 19,13-16a: Sale Pilato con Jesús y los judíos vuelven a pedir su crucifixión.

Conclusión: 19,16b: Cristo es entregado para ser crucificado.

2. *Paralelismo concéntrico*: Estamos ante un esquema cruzado, o «chiasmo», donde tenemos un paralelismo entre la parte inicial y la final, así como entre las partes intermedias, mientras que hay una escena sin paralelo y que ocupa el centro del esquema o estructura «chiástica», subrayando con ello su importancia fundamental.

Así en la división propuesta vemos como la escena I y la VII se desarrollan fuera y en ambas se trata de la petición de los judíos para que crucifiquen a Cristo.

En cambio las escenas II y VI se desarrollan dentro y en ellas se habla de la potestad, en un caso la de Jesucristo y en el otro de la potestad de Pilato.

Las escenas III y V transcurren fuera. Una y otra tratan de la inocencia de Jesús y del rechazo de los judíos.

Por último en la escena central, la IV, se narra la coronación de Cristo como Rey, visión muy querida por el evangelista. No obstante, como veremos en la exégesis, la última escena culmina en cierto modo el relato con la entronización de Jesús como Rey.

3. *Desarrollo progresivo de los hechos narrados*: Hay, además, en la narración un avance armónico en el transcurso de los hechos relatados. En nuestro caso todo va girando en torno a la realeza de Cristo, que se expone

en cuatro fases. Así en la escena II (18,33-38a) tenemos la proclamación de esa realeza hecha por el mismo Jesús. En la escena IV (19,1-3) se narra la coronación del Rey, mientras que en la V (19,4-7) Jesús es presentado como Rey ante los judíos y en la VII (19,13-16a) Cristo se sienta como Rey en la sede del Pretor. Es un suceso descrito con gran solemnidad, señalando el lugar y el momento de tan magno acontecimiento, el desenlace y colofón de todo cuanto ha venido narrando, así como el principio de la glorificación y exaltación de Jesucristo. Es cierto que en la Cena Jesús ha dicho que el Príncipe de este mundo ya está juzgado y vencido (cfr. Jn 16,11.33). En realidad es el anuncio anticipado del final ya próximo. En la escena del litóstroto el anuncio se repite, pero ahora con una escenificación simbólica. La realización, sin embargo, de todo ese anuncio de victoria se verifica en la Cruz, cuando Jesús inicia su exaltación elevándose glorioso sobre la tierra. Son aspectos que revelan la belleza y el dramatismo del relato joanneo.

En la *Introducción (18,28)* se narra que Jesús había sido trasladado de Anás a Caifás. En su residencia tiene lugar todo el proceso ante el Sanedrín, narrado ampliamente por los otros evangelistas y omitido por Juan. Después de este proceso conducen a Jesús de Caifás a Pilato, al Pretorio donde oficialmente residía el pretor romano durante su estancia en Jerusalén. De ordinario vivía en Cesarea del Mar, pero en las grandes fiestas se trasladaba a la Ciudad Santa para intervenir, si fuera preciso, en los tumultos que se pudiesen ocasionar por la gran afluencia de peregrinos. Se discute sobre el lugar en que estaba el Pretorio. Algunos afirman que en el palacio de Herodes, en la parte noroccidental de la ciudad, junto a la puerta que daba a Jaffa, en el lugar hoy llamado «Torre de David». Otros, después de las excavaciones en el convento de las Damas de Sión, estiman que ahí se encontraba el Pretorio, debido a los pavimentos de grandes losas allí encontrados. Por otro lado, los dibujos con juegos de soldados romanos en algunas losas, indican la presencia de un cuartel. Según esto, el Pretorio ha de ser ubicado en la misma torre Antonia. Ello es bastante probable pues facilitaba el control de la muchedumbre dada la proximidad con la explanada del Templo donde, especialmente en el atrio de los gentiles, eran frecuentes los tumultos populares (cfr. Hch 21, 27ss.).

«Era de madrugada» (v.28) es una expresión que en el uso romano se refiere a la cuarta vigilia, de 3 a 6 de la mañana. Quizás sea mejor tomar esta indicación en sentido genérico, refiriéndose a la mañana sin más precisión. Algunos autores (Bultmann, Blank) dieron a este dato un sentido teológico viendo un cierto paralelismo con Jn 13,20 donde se dice «era de noche». «Era de madrugada» designa según ellos que el día de la victoria

de Cristo había comenzado. No se pueden negar simplemente estas observaciones, pero tampoco se pueden admitir más que como una mera probabilidad. «No entraron en el pretorio» (v.28). La entrada en una casa pagana imponía siete días de impureza legal según el Mishná. De Hch 10,28 se deduce también que esta era la opinión ordinaria en tiempo de Jesús.

I Escena (18,29-32): Pilato sale fuera

Pilato interroga a los judíos sobre la acusación que traen contra Jesús (v.29). Parece que Pilato la ignoraba, lo que resulta extraño habiendo sido una cohorte romana la que prendió a Cristo en el huerto. La ignorancia de Pilato no hay por qué suponerla, él interroga poco después «¿Eres tú el Rey de los judíos?». Sabía por tanto cuál era el motivo del prendimiento. Pero como era un motivo insuficiente para condenar a la pena capital, interroga sobre el crimen cometido por éste que se llamaba Rey de los judíos.

Los judíos responden sin hacer referencia a ningún crimen en concreto (v.30). Algunos (Loisy, Blank) opinan que con su silencio los judíos reconocen implícitamente la inocencia de Cristo. Sin embargo en otros lugares presentan una acusación concreta («todo el que se hace Rey contradice al César», en Jn 19,12). El motivo del silencio en esta ocasión debe estar en otra cosa. Quizá sea porque la pregunta del pretor les coge desprevenido y le llena de indignación. Creyeron que era suficiente motivo para el gobernador romano que Cristo se hiciese a sí mismo Rey. De la respuesta de los judíos se deduce claramente que habían decidido la muerte de Jesús, y que para ésta necesitaban la intervención del procurador romano.

En el v.31, Pilato provoca con sus palabras la declaración explícita de los deseos de los judíos: la muerte de Cristo. Ellos no tenían poder para matarlo. Parece ser que, aunque pudieran condenar a muerte, la ejecución no podía verificarse sin el consentimiento de la autoridad romana. Así Blinzler y Benoit. Otros (Lietzman, Winter) afirman que los judíos tenían tal poder como puede verse en la lapidación de Esteban o en el caso de la mujer adúltera (cfr. Jn 8), aunque en el proceso de Jesús no lo utilizaron. Por una parte se podría pensar que en estos casos de lapidación pudo darse un modo de linchamiento. Pero por otro lado es probable que quisieran la crucifixión por ser más espectacular e ignominiosa, forma de pena capital que ellos no podían infligir, siendo preciso recurrir al poder romano para ejecutarla. Además, en el caso de la lapidación parece necesaria la aprobación del pueblo, que intervenía directamente en ejecución de la pena. Por tanto, parece más probable que optaran por la cruz, siendo precisa la intervención del poder romano. Si los judíos hubiesen tenido el «jus gladii»,

Jesús hubiese sido lapidado como Esteban. El hecho de que pidieran a Pilato la crucifixión, muestra que los judíos no tenían el derecho de crucificar, según pena capital que usaban los romanos.

De este dato algunos autores judíos arguyen contra la historicidad del proceso ante el Sanedrín, diciendo que este proceso es una invención de los cristianos para acusar a los judíos, con intención apologética antijudía. Esto no ha lugar aquí ya que los hagiógrafos consideran la muerte de Cristo a la luz del Antiguo Testamento, viendo cumplidas las profecías mesiánicas. Los evangelistas, por otra parte, no inventan los hechos, limitándose a narrar con fidelidad lo ocurrido.

En el v.32 se dice: «Para que se cumpliera la palabra que había dicho Jesús». En este versículo se nos da el sentido de toda la perícopa. Es decir, resulta providencial que los judíos no tengan potestad de matar. De esa forma cumplía el designio divino, según el cual Jesús había de morir crucificado. Juan remite a la predicción de su muerte en Jn 12,33: «indicando de qué muerte había de morir». No parece que haya una especial malicia en los judíos al querer precisamente la cruz y no la lapidación.

II Escena (18,33-38a): Jesús se declara Rey de verdad

Después del diálogo con los judíos, Pilato entra en el Pretorio e interroga a Jesús: «¿Eres tú el Rey de los judíos?» (v. 33). Es la primera vez que sale este título en la Pasión. Debe pertenecer a una tradición primitiva ya que también se usa en los Sinópticos. Probablemente tenemos aquí las mismas palabras de Pilato. Para el gobernador romano esta interrogación tiene un sentido meramente político. Para él se trataría de un mesianismo terreno. Ya sabemos que Jesús rechazó desde el principio todo matiz político temporal en su misión. Esta concepción política está conectada con el título de Mesías y por eso Jesús no la acepta sino con una cierta modificación. Hay otro texto (Jn 1,43) que usa el título de Rey de Israel, pero entonces hay claramente un valor más religioso que político.

Es de notar la diferencia que hay entre Juan y los otros evangelios. En estos Jesús responde simplemente: «Tú lo dices». En Juan, sin embargo, responde a su vez haciendo otra pregunta, clara y breve: «¿Dices esto por ti u otros te lo han dicho de mí?» (v.34). Es una pregunta que no puede ser interpretada sicológicamente nada más, según hace Loisy, como si Jesús llamara a la conciencia de Pilato al ser juez de su causa, o para moverlo a misericordia. En realidad, Jesús busca el sentido de la interrogación de Pilato, el intentado por él. Si Pilato habla por sí, es decir, como romano, la expresión tiene un sentido claramente político, y entonces la respuesta es

negativa. Pero si no habla por sí, sino por otros, entonces la cuestión puede ser entendida religiosamente o políticamente. Entonces Jesús no puede negar sin distinguir, ya que es Rey pero no político sino religioso.

Pilato responde enojado, sin querer implicarse en la acusación que procede de los judíos. El pregunta «¿Qué has hecho?» (v.35). Jesús responde poniendo de manifiesto el carácter de su realeza (v.36). La fórmula tiene una estructura típicamente joannea, que se puede ver en esta traducción literal:

1. *Inclusión*: «El reino mío no es de este mundo».
«Más el reino mío no es de aquí».

2. *Concatenación*: «El reino mío no es de este mundo».
«Si de este mundo fuera el reino mío».
«Mas el reino mío no es de aquí».

La primera parte de la respuesta es más bien negativa e indica lo que no es su reino («no es de este mundo»). «Ser de» puede significar origen (cfr. Jn 7,17) Otras veces significa pertenencia a un grupo (cfr. Jn 10,16) o íntima comunión con un determinado grupo (cfr. 1 Jn 2,19). Nuestra fórmula, «Ser del mundo», expresa pertenencia y unión. Los que son del mundo están en él y se unen íntimamente con él. En nuestro texto la fórmula tiene el doble sentido de no haberse originado de las cosas de este mundo, y de no ser político y terreno.

Es de notar el tinte escatológico de la fórmula. Se trata del Reino de Cristo y se dice que no es de este mundo, en oposición al otro mundo. Para confirmar este carácter no mundano de su Reino, Jesús prosigue con una proposición irreal: «Si de este mundo fuera...», entonces sus soldados combatirían contra los judíos. «¿Luego Tú eres Rey?» (v.37). Pilato sigue hablando en tono airado. En cambio, Jesús responde sereno, afirmando con cierta restricción: «Tú dices que soy Rey». En todo el diálogo Cristo aparece tranquilo, dueño de la situación. Pilato por el contrario pierde en varias ocasiones el dominio de sí. Jesús prosigue hablando de la índole de su Reino y de su realeza. Este texto puede considerarse como el principal para entender la regalidad de Cristo. Por eso vamos a analizar todos sus elementos.

1.- El ἐγώ, *egó*, inicial aparece de modo enfático, dirigiendo la atención hacia la persona de Jesús.

2.- El doble «para esto» indica la finalidad y la misión que ha de ser cumplida por Jesús.

3.- «Yo he nacido» indica el nacimiento y «He venido» la Encarnación.

4.- Se da una relación interna entre las dos proposiciones: gramaticalmente el segundo miembro («Todo el que es de la verdad oye mi voz») es yuxtapuesto sin ninguna partícula conjuntiva. No obstante,

existe un nexo interno en un elemento esencial y común, «la verdad» que en los dos miembros está presente.

5.- ¿En qué miembro está formulada la respuesta de Jesús?, o ¿en qué hay que hacer consistir su realeza?. En el primer miembro se trata de algo que se refiere a Jesús, mientras que en el segundo se refiere a los hombres. Luego la realeza de Cristo se haya formalmente contenida en el segundo miembro y consiste en que los hombres acepten la verdad testificada por Jesús. Primero se indica el fundamento de esta realeza: Cristo viene al mundo como testimonio de la verdad. Luego el hombre aceptando esta verdad, se somete a Cristo, y en esto precisamente consiste su realeza. «Para dar testimonio de la verdad»: el vocablo ἀλήθεια, *alétheia* expresa una de las nociones principales del IV Evangelio. Con frecuencia se ha entendido que este concepto lo toma San Juan de la tradición griega. Como substrato estaría el concepto platónico de las ideas, es decir, el ente absoluto y subsistente, la realidad divina y eterna del dualismo helénico. Según esta teoría la «la verdad» para Juan sería la misma realidad divina y absoluta en cuanto que se revela y manifiesta a los hombres. Así Blank, Bultmann y Dodd.

Sin embargo hay autores que después de los últimos descubrimientos en Qumrán, explican de otro modo el concepto de verdad en Juan. En la tradición judía la voz אמת, *emet*, es sinónimo de רז, *raz*, (misterio) y חכמה, *hokmah* (sabiduría). Así, por ejemplo, en el libro de Henoc, o en el Apocalipsis de Baruc, la verdad significa la revelación de los divinos misterios.

Aunque en el Evangelio de Juan no se usan las palabras «misterio» y «sabiduría», existe sin embargo, dicho contexto judaico. La palabra ἀλήθεια, *alétheia*, se relaciona próximamente con la voz λόγος, *lógos* (palabra, revelación).

La verdad, pues, en Juan designa la Revelación definitiva de Dios del plan de la salvación por Cristo y que con el mismo Cristo se identifica. Así dirá: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6). Por otra parte, se podría insistir en la relación que se da en la semántica hebrea entre verdad y fidelidad, rectitud y lealtad, voluntad decidida de salvación. Con ello se ratifica que el ser de la verdad, es pertenecer a dicho plan de la salvación, es decir, entrar en él.

Con respecto a la frase «dar testimonio de la verdad», se ha encontrado un texto similar en Qumrán. Así en el *Manual de la disciplina* se dice que los justos son testigos de la verdad en el juicio. El contexto es escatológico.

En Jn 5,33 se dice que el Bautista dio testimonio de la verdad, revelando al pueblo de Israel quién era el Mesias. En nuestro texto Jesús habla de sí mismo. Su misión es dar testimonio de la verdad. Es la razón de su existir, de toda su persona y actividad. El tiempo usado por el evangelista (ἐλέλυθα, *elélytha*, en perfecto) indica permanencia. Todos los hombres pueden oir su voz y creer en Él. Siendo Cristo la verdad, cuando testifica de ésta, lo hace de si mismo.

«... el que es de la verdad». Jesús habla ahora del modo de actuar de los hombres frente a su testimonio. Hay quienes oyen su voz y aceptan su testimonio. Para eso es necesario ser de la verdad. Esta fórmula se encuentra también en 1 Jn 3,18-19 («Hijitos no nos amemos de palabra y de lengua, sino de obra y de verdad. En esto conoceremos que somos de la verdad...»).

No puede entenderse como una nueva natividad en él, como si significara «ser de Dios». La verdad en Juan, como vimos antes, no se identifica con Dios, como si derivara del platonismo, sino que ha de ser relacionada con la tradición cristiana anterior, según la cual la nueva natividad se realiza «verbo veritatis», por la palabra de la verdad (St 1,18).

Digamos también que la fórmula «ser de la verdad» es típica de Juan. En ella se expresa una condición previa de actuar moralmente. Se trata pues, de una disposición estable a que llega el que normalmente se deja conducir por la verdad de Cristo. Es de la verdad el que vive en conformidad con la Palabra de Dios «el que inspira su vida en la verdad» (Wescott) «el que está de acuerdo con la verdad» (Mollat).

La construcción gramatical con genitivo y el verbo ἀκούω, *akoúo*, es rara. Se trata de una audición no meramente pasiva, como sería con acusativo (oir que hablan), sino en cierto modo activa (oir de lo que hablan). No es sólo oir, sino más bien escuchar.

Sintetizando todo el v.37 podemos decir que da el sentido pleno de la realeza de Cristo. El viene al mundo como revelador, como testigo de la verdad. El mismo, que es la verdad, se hace carne para dar testimonio de la verdad, para que los hombres se acojan a esa verdad, Jesús mismo como verdad revelada. Los que actúan de acuerdo con la verdad, aceptando su llamada, se someten a Cristo y así Él reina sobre ellos. El Reino de Cristo es el Reino de la verdad: los que entran en él más que súbditos son discípulos.

Hay una dificultad, si tenemos en cuenta que Cristo es presentado más adelante como Rey de la Pasión y de la Cruz. En el contexto sin embargo, es Rey de la Verdad. Por lo tanto parece que su Reino lleva consigo un doble efecto: o por la Cruz (Redención) o por la Verdad (Revelación). Ya vimos que esta doble concepción soteriológica se planteaba en la in-

troducción. También se plantea aquí la posible incompatibilidad de estos dos aspectos, pues parece que el Reino por la Verdad no puede aplicarse a la Cruz. Sin embargo, debemos afirmar que no existe tal incompatibilidad. Se trata de dos aspectos de una misma realidad, que se complementan mutuamente. La fe auténtica en Cristo no es una mera adhesión por sus palabras y por sus prodigios. La fe verdadera es la fe en Cristo exaltado en la Cruz. El culmen de toda la revelación de Jesús, de su testimonio de la Verdad, está en la Cruz. En ella es donde tenemos la manifestación plena del amor del Padre y de su Voluntad Salvífica (cfr. Jn 3,15-16). Jesús es por tanto Rey, no sólo por la Verdad -nos presenta la revelación- sino también por la Cruz, pues en ella precisamente está la Revelación máxima.

A esta manifestación de la índole del Reinado de Cristo, Pilato responde «¿Que es la verdad?» (v.38). El pregunta de modo genérico, sin esperar una respuesta, deseando sólo cerrar el diálogo. No hay por qué ver ninguna intención filosófica ni signo alguno de escepticismo.

III Escena (18,38b-40): Jesús y Barrabás

En contraposición con la anterior escena, ésta es más corta en Juan que en los Sinópticos. Mt y Mc: 10 versículos; Jn: 3 versículos. Este omite los detalles de Barrabás, dando sólo los elementos esenciales para entender el hecho.

Con la expresión «dicho esto» (v.38), se conecta lo que sigue con lo anterior, como una consecuencia: Después de declarar Jesús la indole de su reinado, Pilato comprende que no hay razón para reconocer en él peligro político alguno. Por ello pasa a proclamar la inocencia de Cristo. Juan, como también Lucas, aduce tres momentos en los que se declara la inocencia de Jesús (18,18; 19,4-6). La importancia del versículo está en que de modo enfático Pilato niega el mesianismo político.

Sobre de la costumbre de dar libertad a un malhechor, Brinzler aporta un texto de la Mishna que parece confirmarla, pero no está claro. De todos modos, el hecho de que tanto los Sinópticos como Juan lo atestigüen, es suficiente para probar su historicidad.

«¿Queréis que os suelte al Rey de los judíos?» (v.39). No parece lógico que Pilato dijera esto si quería salvar a Cristo. Parece ser que la fórmula completa sería, comparando con Mt 27,17, más amplia y que Juan prefirió una fórmula breve. De todos modos es evidente el sentido teológico que encierra, siendo paralela con la escena V del «Ecce Homo», donde Cristo es presentado al pueblo con las insignias reales.

«Gritaron» (ἐκραύγασαν, *ekraygasan* es un verbo intensivo que se aplica especialmente a las turbas exaltadas. Significa: vociferar, clamar, gritar. Juan es el único que usa el término «ladrón» para designar a Barrabás. Rengstorf indica que esta palabra significa no un ladrón simplemente, sino sedicioso político, falso Mesías. Esto supuesto se nota la ironía de Juan, el recurso a la *tartey mismá*. El verdadero Mesías es acusado de mesianismo político, mientras que por el contrario Barrabás, verdadero pseudomesías político, es liberado.

IV Escena (19,1-3): Flagelación y coronación

Es una narración breve pero llena de contenido. De ella vamos a ver:

1) *El orden histórico*. Comparando los cuatro evangelistas podemos ver un doble orden y por tanto un doble significado: Mt y Mc ponen la flagelación inmediatamente antes de ser conducido al Calvario. Pero después de la condena de Pilato y antes de su crucifixión. De donde este suplicio tendría el sentido de un acto de clemencia hacia el condenado, como una preparación a una muerte más rápida. En cambio en Lc 22,16 («Le soltaré por tanto, después de castigarlo»), Pilato tiene intención de librarle, una vez flagelado. Por lo que la flagelación se supone antes de la condenación. Juan sigue el mismo orden. Así, pues, este castigo tendría por objeto el hacer cierta concesión a los judios para poder librar a Jesús.

Por tanto Mt y Mc, sitúan la flagelación después de condenar a Cristo, Lc y Jn antes de la condenación. ¿Qué solución es mejor? Benoit se inclina por Mt y Mc, ya que esa era la costumbre entonces. Sin embargo se dan excepciones, y aqui estamos ante un proceso peculiar. Langrange, Brinzler y Léon-Dufour prefieren el orden de Lc y Jn. La flagelación no seria más que un castigo provisorio que Pilato juzgaba suficiente para librar a Cristo. Es más, los otros dos evangelistas, leidos con detención, favorecen esta interpretación. Ambos usan el aoristo que puede significar anterioridad a la misma entrega. Pudiendo traducir «después que lo flageló, lo entregó para ser crucificado».

2) *El por qué de la centralidad de esta escena en Juan.*

Aunque en el orden de los acontecimientos esta escena no está en el centro, literariamente sin embargo ocupa claramente el puesto principal. Con Blank y Loisy hay que reconocer que hay un fin doctrinal y teológico. Es una escena muy sugestiva para Juan, que ve en ella a Cristo como Rey por la pasión, coronado y presentado como tal por vez primera. En ella los signos exteriores de su realeza universal aparecen claramente. En esta escena se encierra para Juan la significación de la Pasión de Cristo.

3) *Comparación con los Sinópticos.*

Lucas no trae nada de esta escena. Juan conserva solamente la corona, la vestidura de púrpura, los saludos y las bofetadas. Estas las nombra sólo Juan que omite la caña y el golpe con ella, los escupitajos y las genuflexiones burlescas. También omite el despojo de las vestiduras reales.

Esto supuesto podemos preguntarnos por qué es así. Algunos dicen que Juan abrevió los Sinópticos que ya eran conocidos. Sin embargo es una razón poco convincente, ya que habla de otras cosas que también se conocían. Mejor es ver una intención especial del autor. En relación a las insignias reales, Juan no dice que Cristo fuera despojado de ellas. Es más en la escena siguiente se habla de estas vestiduras reales con las que es presentado al pueblo. Se tiene la impresión de que Jesús tuvo puestas esas indumentarias durante ıoda la pasión.

V Escena (19,4-7): Inocencia de Cristo

«No encuentro culpa alguna» (v.4): la acusación presentada carece de fundamento. El Reino de Cristo no es un peligro político. En el v.5 dice φορῶν, *forôn*, «llevando». Según Wescott, este verbo se usa para designar el hecho de vestir la ropa habitual. La expresión «he ahí al hombre» no significa compasión de Pilato por Cristo. Más bien hay desprecio hacia los judíos que temen a tan pobre hombre. Para Juan, según Bultmann, es la humillación máxima de Jesús. La consecuencia última de la Encarnación. Pero por el contexto parece mejor atender a otro aspecto, el de la evocación de la potestad y trascendencia de Cristo.

Se usa el título de «hombre» precedido de artículo, equivalente al Hijo del hombre. Por otro lado, está vestido de Rey, al final tenemos otro título de su grandeza, el Hijo de Dios. Literalmente hay cierto paralelismo con el v.14 («he ahí a vuestro rey»). Por todo lo cual podemos concluir que se da en el término «hombre» un cierto sentido de trascendencia. En este sentido se pronuncian Loisy, Lagrange y Blank, al juzgar que estas palabras evocan el título daniélico de Hijo del hombre. Creemos que hay fundamento suficiente para ello, pues para Juan este título hace referencia a la humanidad de Cristo y también a su poder trascendente y a su potestad de juicio (Jn 5,27: «Y le ha dado poder de juzgar, ya que es el Hijo del hombre»).

«Los príncipes de los sacerdotes» (v.6): la aristocracia sacerdotal, los dirigentes del pueblo asumen la responsabilidad de la condena de Cristo. Nuevamente claman con violencia. El verbo sin complemento y repetido (σταύρωσον, σταύρωσον, *staúroson, staúroson*) subraya la vehemencia de los que piden la crucifixión. «Tomadlo vosotros»: tenemos la misma

respuesta que en 18,31, pero aquí con un sentido distinto. Antes Pilato no quería procesar, ahora se trata de una reacción de impaciencia y de ira con la que se resiste a hacer lo que le piden.

«Nosotros tenemos una ley» (v.7): aquí está el motivo de la muerte de Cristo, la transgresión de la ley (Lv 24,16). Ante el Sanedrín se le acusa también de blasfemia (Mt 26,55; Mc 14,64; Lc 22,71). Jesús se ha declarado Hijo de Dios. ¿En qué sentido debe entenderse esta blasfemia? Porque declararse Mesías no parece razón suficiente. Otros también lo hicieron y no se consideraron blasfemos. Tampoco es cierto que en su tiempo el título de Mesías llevase consigo el ser Hijo de Dios.

La verdadera razón hay que verla en que Él mismo se declara Hijo de Dios. Es de sumo interés la narración de Lucas en la que se disocian las dos cuestiones (Lc 22,67-71). Respecto a si es el Cristo responde: «Desde ahora el Hijo del Hombre se sentará a la derecha del Padre». En cuanto a si es Hijo de Dios en sentido trascendente lo afirma claramente, siendo condenado a muerte precisamente por esto. Esta misma acusación ya fue hecha anteriormente por los judíos.

VI Escena (19,8-12): Intento de Pilato en favor de Jesús

Es una escena que sólo narra San Juan. «Cuando Pilato oye este razonamiento» (v.8): el verbo ἀκούω, *akoúo* con acusativo parece indicar una mera audición, sin penetrar en el sentido de las palabras. En el v.13 está con genitivo, significando entonces un entender claramente de qué se trata.

«Temió más»: no se dice expresamente que antes temiera poco o mucho, pero de su modo de actuar se deduce que Pilato estaba intranquilo y temeroso. Su miedo era ciertamente de tipo político, en este sentido hay que añadir cierto temor religioso y supersticioso también. En aquel tiempo cualquier romano era capaz de ver en el título de «Hijo de Dios» un significado religioso real, aunque vago.

«¿De dónde eres tú?» (v.9): No se trata sólo de una cuestión administrativa como en Lc 23,6, sino de algo más. Se trata de ese origen misterioso del reo. Mollat en la Biblia de Jerusalén afirma que el origen de Cristo se trata con frecuencia en Juan. Es pues una de las cuestiones principales, y quizás se puede advertir cierta ironía del evangelista al poner esta cuestión en labios de Pilato.

Jesús no puede responder directamente, ya que Pilato no entendería nada, igual que no entendió nada de la verdad. Por eso calla, admirándose el Pretor romano. «¿A mi no me respondes?» (v. 10). Es de notar la posi-

ción enfática del pronombre a «mí», que soy la autoridad suprema, parece decir. Manifiesta Pilato gran impaciencia ante el proceder extraño de Jesús.

«No tendrías sobre mi ningún poder» (v.11). Diversos comentaristas entienden las palabras de Jesús en sentido general, como si explicaran el sentido de la autoridad civil. Así Wescott cita Rm 13, donde Pablo habla de la potestad civil. En esto se funda la teoría de Bultmann que ve aqui la confrontación de los dos poderes. Jesús y Pilato, el poder religioso y el civil. Sin embargo no se trata de la potestad civil en general, sino de este caso concreto, es decir del poder que Pilato tiene aquí contra Cristo. De donde el sentido de la respuesta de Cristo es : «Tú tienes poder contra mí, porque así fue establecido por Dios en la historia de la salvación». El designio de Dios era que Jesús muriera precisamente con la pena romana de la crucifixión y no la judía, la lapidación.

«Por esto el que me ha entregado...»: es la causa humana de la muerte de Cristo, los judíos que le entregaron a Pilato, en contraposición de la causa divina expresada en la primera parte del versículo.

«El que me ha entregado». Aunque ésta es la fórmula ordinaria para nombrar a Judas. Aquí se emplea para nombrar a los que le entregaron a Pilato, Caifás y los judíos (cfr. Jn 8,21.44; 15,22). Los judíos pues, son presentados como verdaderos culpables de la muerte de Cristo. Pilato es el ejecutor de la sentencia, lo que no significa que esté exento de pecado.

«Desde entonces Pilato buscaba»: además del sentido temporal, tiene un matiz causal. Por el miedo vago que tenía, busca librar a Jesús. Duda entre el temor a los judíos y el temor a Cristo. Los judíos gritan desde fuera que si lo suelta no es amigo del César. Era éste un título honorífico que en aquel tiempo recibía el procurador romano. Aquí no es necesario tomarlo en sentido técnico, sino de modo genérico: «si procedes así no eres fiel al César». Y añade que «...contradice»: no sólo es contradecir, sino decir en contra, oponerse.

A modo de conclusión podemos hacer notar la progresión que se da contra Jesús en la acusaciones:

1.- En 18,30: acusación genérica: «si no fuera malhechor».

2.- En 18,33: acusación implicita en el diálogo con Pilato, diciendo que Jesús se hace Rey de los judíos en sentido político.

3.- En 19,7: se pasa al campo religioso. Jesús viola la ley, se hace Hijo de Dios. Esta acusación en contra de lo previsto, predispone a Pilato a favor de Cristo.

4.- En 19,12b: se cambia la táctica: Amenazan a Pilato con acusarle

al César si libera a uno que se hace Rey. Pilato aunque se amedranta, intenta una vez más salvar a Jesús.

VII Escena (19,13-16a): Jesús en el tribunal

Grande es la importancia de esta parte, la escena última y casi el culmen de todo el proceso de Jesús. Los autores, sin embargo, no coinciden en determinar donde está esa importancia. Esta diversidad depende del sentido que se le de al verbo ἐκάθισεν, *ekáthisen*. Unos alegan un sentido intransitivo (Pilato se sienta) otros prefieren el sentido transitivo (Pilato hace sentar a Jesús). De esto depende, pues, el significado preciso que ha de darse a las palabras de Pilato «He aquí a vuestro Rey».

Se dan tres sentencias:

1.- Es una opinión bastante común la que considera que la importancia de la escena está en que aquí narra la condenación de Jesus. Pilato sube al tribunal y declara reo de muerte a Cristo. Pero hay que tener en cuenta que ningún evangelista narra la condenación por parte de Pilato. Por otro lado, si la importancia está en la condenación no se explica por qué las circunstancias solemnes que acompañan al acto se ponen ante la frase «He ahí a vuestro rey» y no ante «le entregó».

2.- Brinzler y Van den Bussche modifican un poco la sentencia anterior. La importancia de la escena está en la condenación, pero anticipando ésta al «He ahí a vuestro rey». Así en el v.14 se indica la causa de la condenación y después se sigue la condenación misma en el «le entregó». Sin embargo, no explica por qué Pilato pregunta en el v.15 si a su rey va a crucificar, suponiendo que ya en el v.14 había decidido crucificarle.

3.- De la Potterie se inclina decididamente por poner la importancia de la escena en el «He ahí a vuestro rey», pero entendiendo el «sentó», ἐκάθισεν, *ekáthisen*, en sentido transitivo, sentando Pilato a Jesús. El primero que mostró ésta traducción como posible fue Harnack, publicando algunos fragmentos del *Evangelio de Pedro* en donde se narra el hecho usando este verbo en sentido transitivo. Desde entonces la versión transitiva ha tenido sus partidarios entre los que podemos nombrar a Loisy, Dibelio y De la Potterie.

En favor de esta sentencia se dan las siguientes razones: Entendiendo este verbo transitivamente, se confiere al «He ahí a vuestro rey» una mayor fuerza dramática. Además, tenemos a favor una antiquísima tradición en Justino y el *Evangelio de Pedro*.

Por otra parte, si Pilato se sienta en el tribunal es para sentenciar y condenar a Cristo, pero en ninguna parte se habla de tal condenación.

Tampoco se explicaría bien la solemnidad de los vv.13-14 si es Pilato el que se sienta. Gramaticalmente el doble significado, transitivo o intransitivo, permite la interpretación transitiva del ἐκάθισεν, *ekáthisen*. De donde podemos concluir como muy probable el sentido transitivo del verbo en cuestión. De ese modo se pone la importancia del momento en el «He ahí a vuestro rey».

Al decir que lo sentó «en el tribunal», algunos objetan que le término βῆμα, *béma*, designa la silla curial del Procurador y por eso, consideran casi imposible que Pilato hiciera sentar en ella a Cristo, siendo como era esta silla curial el símbolo del poder romano. Es una objeción gratuita, ya que ese vocablo no indica necesariamente la misma silla curial, sino el tribunal o tribuna donde había varios sitiales para los ayudantes del gobernador. Por lo que no hay que pensar que Pilato hiciera sentar a Cristo en el mismo trono del procurador. Por otra parte está la dificultad de que si Pilato se sienta en el tribunal es para dictar sentencia, cosa que como dijimos no aparece en el texto. Además sentando a Cristo sigue el sarcasmo o la burla tragicómica de Pilato contra los judíos, que se empeñan en ver un peligroso enemigo en aquel pobre hombre. Antes lo presentó coronado de espinas y ahora lo entroniza.

En la primera parte del v.13 tenemos el verbo ἀκούω, *akoúo* con genitivo, expresando así una audición clara y perfecto entendimiento. En los vv.13b-14a se dan cuatro circunstancias solemnes que indican la importancia de ésta parte. Dos acerca del lugar: el λιθόστρωτο, *lithóstrotos*, en hebreo גבעה, *gabbáta*, y dos sobre el tiempo: la parasceve y hacia la hora sexta. El Lithostroto significa lugar pavimentado con losetas de piedra. Probablemente es el mismo lugar que el P.Vicent encontró en el convento de las «Damas de Sión», formado de grandes y magníficas piedras. El término hebreo es igual en arameo. Parece ser que procede de la raíz גב, *gab*, que significa promontorio, idea de altura. Quizá haya cierta intención simbólica en Juan, ya que desde esta altura Pilato declaraba la realeza de Jesús.

La Parasceve es la vigilia de la Pascua. Según el calendario sacerdotal, la Pascua caía siempre en feria IV. En cambio, para los que usaban el calendario oficial del Templo, la Pascua podía ser cualquier día de la semana, siendo sábado en el año de la Pasión del Señor.

«Casi la hora sexta»: Ha de tomarse relacionada con la Pascua. La hora sexta, hacia el mediodía, era el momento límite para retener los panes en casa. Así consta en la Mishná y el Talmud babilónico. De donde en esta hora sexta del 14 del mes de Nisán comenzaba la observancia de aquel gran día pascual. Por lo que es lícito ver la sugestiva intención teológica

del autor: la Pascua que en ese momento empieza es la Gran Pascua de la salvación humana. En este momento Cristo es proclamado Rey y Juez.

«He aquí a vuestro Rey»: es el último conato del Procurador para salvar a Jesús. No es sólo ironía contra los judíos, sino simplemente la declaración de cuan inofensivo es el Señor. Suponiendo que Pilato hace sentar a Cristo, éstas palabras tienen una mayor fuerza expresiva. De donde se puede concluir la intención de Juan: Las palabras de Pilato son como el culmen de la realeza de Cristo, tema que domina toda la Pasión desde la primera conversación con Pilato (cfr. Jn 18,37) hasta la misma Cruz (cfr. Jn 19,20-22), concebida por el hagiógrafo como un trono.

En el proceso de Jesús este tema teológico de la realeza de Cristo se desenvuelve progresivamente en cuatro momentos. Ya los vimos en el transcurso de la exégesis y los resumimos ahora brevemente:

1.- En el primer diálogo con Pilato, Jesús se declara Rey y explica la genuina naturaleza de su Reinado (18,33-38a). Es la declaración de la índole escatológica de su realeza.

2.- En la perícopa de las injurias contra Jesús (19,1-3) Juan omite algunos pormenores de los Sinópticos, conservando únicamente aquello que favorece la real dignidad de Cristo. Es la coronación de Jesús como Rey.

3.- En 19,4-7 al ser presentado a los judíos con las insignias reales Pilato lo muestra diciendo «Ecce Homo», «He ahí al hombre», evocación del título de Hijo del Hombre tan significativo en orden a la grandeza del Mesías. Es la presentación ante el pueblo de Jesús como Rey.

4.- Finalmente en Jn 19,13-16, casi en paralelo con Jn 19,4-7, el autor sagrado avanza más, recogiendo y sintetizando lo que hay en la perícopa del «Ecce Homo», pero hablando ya de Jesús como Rey, al que presenta entronizado. Esta es la escena que cierra el proceso: Pilato hace sentar a Jesús ante los judíos y les declara públicamente «He ahí a vuestro rey». A los ojos de Juan estas palabras son como una profecía inconsciente, una proclamación oficial de la realeza mesiánica de Jesús.

«Quita, quita, crucifícale» (v.15a) exclama la turba. Esta primera parte del v.15 hay que unirla con la última del v.14. Una y otra constituyen la escena central expresando el gran momento teológico en la estructura literaria del IV Evangelio. En el v.14b Juan ve la realeza de Cristo solemnemente proclamada. En el v.15a refiere el juicio definitivo de los judíos. El grito de «quita, quita» (ἆρον, ἆρον, *âron, âron*) expresa la voluntad vehemente de los enemigos de Cristo para que sea quitado de en medio, pues no lo quieren como Rey. Está expresado vigorosamente con la construcción del verbo sin complemento. Los judíos rechazan enérgica y abiertamente a Jesús.

Entre los temas principales del IV Evangelio está el de la condición de Juez que desempeña Cristo. Pero en este juicio es el hombre el se condena a sí mismo eligiendo las tinieblas en lugar de la luz, a Satanás en lugar de Cristo. Este juicio de Cristo se evoca precisamente aquí. Ciertamente Jesús presenta un testimonio a los hombres para que ellos se salven si lo reciben con fe y con docilidad (Jn 18,37). En esta aceptación es donde hay que poner la realeza espiritual de Cristo.

Ahora, en este pasaje, es cuando Pilato proclama abiertamente esa realeza de Cristo, sentándole en el tribunal, constituyéndole Juez. Los judíos rechazan solemnemente a Cristo como Mesías Rey y con el mismo acto de repulsa se juzgan a sí mismos, condenándose al elegir las tinieblas en vez de la Luz. Humanamente Jesús es condenado. Teológicamente, en cambio, Jesús, callado, se sienta como Juez, en tanto que los hombres, gritando se condenan a sí mismos al rechazar al Señor. He aquí un detalle más de la llamada ironía teológica del IV Evangelio, del recurso deráshico llamado *tartey mismá*.

Es de notar que esta interpretación ya había sido apuntada por los Santos Padres. Así por ejemplo San León Magno dice en el Sermón VII de la Pasión: «¡Oh inefabilis gloria Passionis! in qua et tribunal Domini et judicium et potestas est Crucifixi».

Se nos puede ocurrir la siguiente dificultad: ¿el momento central de la Pasión no está en la Cruz junto con la Resurrección y no precisamente en la escena del Litóstrotos? Podemos afirmar que estas dos escenas, la del Litóstrotos y la del Calvario, no pueden disociarse. En las dos se desarrolla el mismo tema y tienen el mismo sentido teológico. En una y otra escena Pilato proclama la Realeza de Cristo. En el litóstrotos con el «He ahí a vuestro rey» y en el Gólgota con el título de la Cruz, el «INRI». En una y otra escena se da la repulsa de los judíos. Así la escena del litóstrotos es como una anticipación de la escena de la Cruz. Jesús es proclamado en el Litóstrotos, mientras la exaltación se verifica en la Cruz. Jesús sentado en el tribunal juzga al mundo que niega su realeza, pero es repudiando a Cristo crucificado comò se consuma su condenación. En el Pretorio tenemos el signo, en la Cruz la realidad definitiva. Por lo que esa dificultad tendría valor si se toma sin relacionarla con la Cruz, pero no si se la ve en íntima conexión con ella.

«¿A vuestro Rey voy a crucificar?» (v.15b). Pilato hace la última tentativa de liberar a Jesús. Pero los judíos dicen: «No tenemos otro rey que el César» (v.15c). Son los pontífices quienes responden. Tenemos aquí, dice Loisy, la solemne apostasía de todo Israel que renuncia a su teocracia tradicional. Quizá es demasiado afirmar.

«Entonces se lo entregó para que fuera crucificado» (v.16). Muchos afirman que aquí está la condenación implícita de Jesús. De hecho ningún evangelista habla de una condena explícita. Juan hace notar esta entrega para que aparezca clara la culpabilidad de aquellos judíos.

La conclusión de esta escena aparece pues como el desenlace final del «gran proceso» que atraviesa todo el Evangelio. En este proceso son los judíos los verdaderos adversarios de Cristo. El Señor aparece aquí como el Juez de los judíos, pero el juicio presentado aquí es en realidad el del mundo, que aquí se verifica. La importancia excepcional de esta escena del Litóstrotos se explica definitivamente por el hecho de que aquí se desarrolló el juicio, bajo forma figurativa y simbólica. Así se manifiesta el verdadero sentido de la Cruz y de la Pascua de Salvación: la exaltación del Rey Mesías y la condena del mundo pecador.

4. Cuarta parte: Crucifixión en el Calvario (Jn 19,16b-37)

Esta parte, desarrollada en el Calvario carece de continuidad, tanto en la narración, como en el orden cronológico. Después de una breve introducción siguen cinco perícopas breves e independientes, que constituyen unidades literarias diversas. Como los actores de cada escena son distintos, la acción pudo ser simultánea. He aquí la división de dichas perícopas:

Introducción (vv.16b-18): Crucifixión.

I.- (vv. 19-22): Los judíos discuten sobre el título de la Cruz.

II.- (vv. 23-24): Cambian los personajes y la acción. Los actores son los soldados. Se da una inclusión intencionada (soldados al fin y al principio). Juan llama la atención sobre lo que hicieron los soldados. El tema es la división de los vestidos.

III.- (vv.25-27): El último versículo («y desde aquel momento el discípulo la recibió») cierra la perícopa y abre una perspectiva para el futuro. El vocablo «madre» del v.25 y v.27 forman probablemente una inclusión. El tema es la maternidad de María.

IV.- (vv.28-30): Se conecta con la anterior, tratándose de una continuación inmediata. Se da una inclusión con el verbo «cumplir», o «acabar», en el v.28 y v.30. El tema es el del cumplimiento.

V.- (vv.31-37): Los judíos hacen una petición a Pilato. No se dice en donde, con lo cual sigue centrada la escena en el Calvario. Hay dos grupos de actores: los soldados y los judíos. La atención se dirige principalmente a la actuación de los soldados: la transfixión. Al final tenemos dos citas de la Sagrada Escritura. Desde el punto de vista de la composición literaria era costumbre de los judíos el cerrar una unidad literaria con un texto so-

lemne. Se da una inclusión temática, el quebrantamiento de los huesos (vv.31.36). El tema es doble: uno positivo: «verán al que traspasaron», y otro negativo: «No se le romperá hueso alguno».

Introducción (19,16b-18)

«Y cargándose con la cruz» (v.17). Según Juan, Jesús lleva todo el tiempo la cruz, pues omite la intervención del Cirineo. Cristo lleva su cruz que , aun siendo instrumento de maldición y muerte, para Cristo lo fue de triunfo y salvación. En el Medioevo insisten en el aspecto psicológico-moral: también nosotros debemos llevar la Cruz. Pero según los Padres la Cruz es instrumento de victoria. Así San Juan Crisóstomo: «Ipse victoriae signa humeris tulit»; Apolinar: «et factus es principatus super humerum eius»; Tertuliano: «regnavit a ligno Deus». Además muchos Padres ven aquí la explicación tipológica de Isaac portando él mismo la leña para el sacrificio. Según Crisóstomo aquél lo hace obligado, Cristo libremente.

«Lugar llamado del Cráneo en hebreo Gólgota». El nombre parece indicar la apariencia del lugar. Según el Crisóstomo existía una leyenda según la cual Adán había muerto y fue enterrado allí. San Jerónimo niega la veracidad de dicha leyenda. «Donde le crucificaron y con Él a otros dos» (v.18). Mt y Mc hablan de «ladrones», Lc de «malhechores». Juan no dice nada: sólo «otros dos». Toda la atención se centra en Jesús, al decir «en medio» de modo enfático. La Cruz ocupa el centro de la escena. Cristo, dice Wescott, «tiene una posición preeminente en este cuadro de ignominia». Y Loisy dice que «la Cruz viene a ser un trono».

I Perícopa (19,19-22): El título de la Cruz

Se da inclusión con el verbo «escribir». Juan dedica cuatro versículos a este hecho, mientras que los Sinópticos uno solamente. El título es más largo también. La fórmula «Rey de los judíos» se usa tres veces. Τίτλον, *títlon*, es un latinismo para indicar dicho título. Se trataba de una tabla de madera que llevaba el mismo reo, indicando la causa de la condenación junto con el nombre del condenado.

En cuanto al texto del título hay que decir que los cuatro evangelistas sólo coinciden en el «Rey de los judíos». Mateo añade «Jesús». Sólo Juan habla de «Jesús Nazareno». No sabemos a ciencia cierta cuál fue la fórmula exacta, aunque aparece cierto que el ser «Rey de los judíos» fue el motivo de la condenación. Para Pilato como Rey político, para los judíos como falso Mesías.

«Jesús Nazareno». Juan es el que más habla de su origen nazaretano. Este título provocaba en los judíos el desprecio y la burla. Como vimos anteriormente, para el P. Mollat este título expresa el escándalo de la Encarnación. Entonces tendríamos una repetición del Prólogo: Verbo-Carne, Mesías-Nazareno. Tenemos aquí el culmen de la ironía de Juan: lo que para los hombres es despreciable, para Dios es salvación. Se da un cambio completo de significado. El mismo que se da entre el aspecto humano y el divino.

«Y muchos de los judíos creyeron» (v.20). Los judíos pueden hasta el final leer el título mesiánico y reconocerle como el Ungido de Yahwéh. Sólo Juan hace notar la transcripción en tres idiomas. Es probable que intentara manifestar el universalismo del Reinado de Cristo.

Los judíos piden se que quite ese título (v.21), rechazando la última ocasión que se les ofrecía. Wescott hace notar que tanto Pilato como Jesús usan «el Rey», con artículo, mientras los judíos sin él, insinuando así que para éstos Jesús no era el Rey sino un reyezuelo cualquiera.

«Lo que he escrito, escrito está» (v.22). Con ello se indica el carácter definitivo del título. Es digno recordar el paralelismo con la escena Litóstrotos.

II Perícopa (vv.23-24): Sorteo de los vestidos

En los Sinópticos el hecho es narrado con las mismas palabras del Salmo 22, abreviando un poco la versión de los LXX. Juan cita más fielmente y explica algo. Esto muestra la firmeza de la tradición en favor de la interpretación de este salmo, que sin duda es uno de los textos principales para explicar la Pasión en la tradición primitiva. Para la Iglesia de entonces la Cruz no era un escándalo, pues veían en ella el cumplimiento de las Escrituras. Sólo S.Juan distingue entre los vestidos y la túnica.

Esta túnica era sin costura. Es un detalle que encierra un simbolismo, interpretado diversamente. Hay dos interpretaciones principales: a) Se trata de una alusión a la túnica del Sumo Pontífice que, según Flavio Josefo, era sin costura. Asi tendríamos una alusión al Sumo Sacerdocio de Cristo. Asi Mollat, Spicq y Braun. De la Potterie estima que parece muy improbable ya que es realción demasiado remota. Por otra parte el Sacerdocio de Cristo es propio de la epístola a los Hebreos pero no de Juan.

b) Ya desde antiguo muchos vieron el símbolo de la unidad de la Iglesia. Entre los modernos están Barret, De la Potterie y Jasens. Parece más probable ya que el simbolismo de la ruptura de una túnica es totalmente biblico, usándose para expresar la escisión de una comunidad (1 R 11,30). La palabra σχίξω, *sjizo*, parece, por tanto, sugerir no sólo ruptura

en un vestido sino también la excisión del pueblo santo en partidos. En Juan tenemos cuatro textos. En los tres primeros (7,43; 9,16; 10,19) se trata siempre de una disensión entre los judíos. En el otro texto (21, 11) habla de la red llena que no se rompe a pesar de ello, aludiendo así a la unidad de la Iglesia. De donde se deduciría que la muerte de Cristo da unidad a la Iglesia, tema muy significativo en nuestro Evangelio.

Aun reconociendo el valor de esta interpretación, nos parece que la primera no es desdeñable, e incluso es válida. Primero porque el símbolo permite la polisemia, la polivalencia de su significado. Segundo porque los argumentos aducidos en contra de esa interpretación no tienen un valor decisivo. No es tan remota la relación con la túnica del Sacerdote pues no sólo Flavio Josefo se refiere a ella sino que también hay datos bíblicos que apoyan esa relación (cfr. Ex 28,4; 29,5; Lv 21,10; Ap 1,13). En cuanto a que el tema del sacerdocio de Cristo es propio de Hebreos y no del IV Evangelio, digamos que es cierto que sólo esa epístola trata de forma explícita la cuestión, pero ello no significa que el sacerdocio de Cristo sea ignorado por los demás hagiógrafos. Pensamos que, aunque de modo implícito, a veces no tanto, también los demás autores inspirados atribuyen a Jesús atribuciones típicamente sacerdotales, como es la mediación ante el Padre, o la proclamación del mensaje salvífico, o el ofrecimiento de un sacrificio en redención por los pecados. Por otra parte, es un hecho que el IV Evangelio es el que más cerca está de la epístola a los Hebreos. No sólo por haber sido redactados ambos documentos en una misma área geográfica, sino también por otros aspectos doctrinales.

III Perícopa (19,25-27): Maternidad espiritual de María

En el momento de la muerte, Jesús encomienda su Madre a Juan y éste a la Virgen. El hecho es una prueba del amor de Cristo hacia su Madre que queda sola después de su muerte. Este es el sentido inmediato del texto. Pero ello no agota todo su contenido, lo mismo que ocurre en otros pasajes, en los que bajo un hecho determinado se encierra otro sentido más profundo, simbólico si se quiere pero no por eso menos válido. De aquí que podamos sostener, apoyados una serie de razones, que este acontecimiento es también el momento en que Jesús constituye a María como Madre de todos los hombres, representados simbólicamente en el Discípulo amado. Es decir, este acto de Cristo no es sólo un acto personal, privado, sino una acción trascendental con consecuencias para todos los cristianos.

Entre los exégetas era tradicional afirmar que una exégesis literal de este texto no favorece la doctrina de la Maternidad espiritual de María. «Con estas palabras -dice Knabenbauer- sólo se nos dice que Cristo antes de morir quiso cuidar a su Madre, procurándole un refugio en casa del Discípulo Amado». Esta sentencia es fruto de la tendencia psicologizante del Medioevo, que en todas partes busca reacciones psicológicas y sentimientos. Por lo que la Maternidad de María sólo podría deducirse como una piadosa acomodación. Esta sentencia era defendida por Lagrange, Fillion, Lebreton, Prat, Colunga y otros.

La otra opinión nacida a partir de un artículo del P. Gächter, extendida cada vez más, afirma que la Maternidad espiritual de María se afirma en nuestro texto. Se discute sobre el sentido escriturístico. Algunos hablan de un sentido típico o pleno (Simón-Prado). Otros por el contrario hablan de un sentido literal distinguiendo entre el «sensus dictionis» y el «sensus scriptionis». Es decir, entre el sentido que para Juan tuvo la frase de Jesús cuando la oyó por vez primera, y lo que después él comprendió que podía también significar, al poner por escrito sus recuerdos.

Antes de comenzar la explicación del texto conviene examinar el contexto, tanto remoto, como próximo de nuestra perícopa.

El contexto remoto está en las Bodas de Caná, sección con la que se relaciona y conecta íntimamente. Estas dos escenas, inicial y final, de la obra de Cristo parecen formar una cierta inclusión de toda la vida del Señor.

Nótese como tanto en Caná como en el Calvario se habla de la presencia de María y como en las dos escenas Jesús da a su Madre el título extraño de «Mujer». En Caná Jesús rechaza la intervención de María porque todavía no ha llegado su «hora». Con estas palabras se relaciona a María con el misterio de la «hora». Cuando esta llegue Jesús dará el vino bueno, los bienes mesiánicos. Entonces no rechazará Jesús la intervención de su Madre. Objeta Van den Bussche que si esto es cierto Jesús hablaría en Caná de la «hora» de María y no de la suya propia. A esta observación podemos responder que Jesús es la figura central también en Caná y la presencia de la Madre no ensombrece la del hijo, antes al contrario la destaca y enaltece. Por otro lado, aunque se pudiese hablar de la «hora» de María, estaría íntimamente relacionada con la «hora» de Jesús.

Recordemos que la «hora» no es momento puntual sino que designa la Pasión-Muerte-Resurrección de Cristo. Dadas las circunstancias y el paralelismo de los personajes principales, damos como cierta la conexión entre Caná y el Calvario. Por ello podemos afirmar el valor mesiánico de la presencia de María junto a la Cruz, lo mismo que tiene valor mesiánico su presencia en las bodas de Caná. Por tanto, los sucesos del Gólgota no

tienen un carácter meramente particular, sino que todo lo allí sucedido tiene alcance universal.

En cuanto al contexto próximo (v.28) hay que observar cómo se une inmediatamente a nuestra pericipa con las palabras μετὰτοῦτο, *metà toûto*, «después de esto». Esta expresión indica que el hecho siguiente se une de inmediato con el anterior y ciertamente como una continuación e ilustración del mismo. La fórmula de transición genérica según San Juan es de ordinario μετὰταῦτα, *metà taûta* (cfr Jn 3,22; 5,1; 6,1). Es digno de notar como en este pasaje la Vulgata ha sido modificada por la Neovulgata, tras diversos intentos de traducción correcta. El texto de la Vulgata dice: «Postea sciens Iesus quia omnia consummata sunt...». La Neovulgata en la edición provisional del setenta y cuatro tradujo: «Postea sciens Iesus quia iam omnia consummata sunt...». En cambio, en la edición príncipe, tanto la primera del setenta y nueve como la segunda del ochenta y seis, traducen: «Post hoc sciens Iesus quia iam omnia consummata sunt...». Como se ve se añade a la Vulgata el adverbio ἤδη, *éde*, «iam», y luego se cambia «postea» por «post hoc», detalles que a nuestro parecer enriquecen el texto y permiten ver, al menos en línea de sugerencia, la importancia del hecho narrado en los vv.25-27, después del cual, y no antes, «ya» estaba todo cumplido. Ello apoya la necesaria interpretación mesiánica de lo acontecido.

Vuelve a aparecer el participio εἰδὼς, *eidós*, «sabiendo», que sale cuatro veces en la segunda parte del Evangelio y designa el conocimiento trascendente que Jesús tiene de los acontecimientos. Por otra parte, insistimos en que es muy importante la presencia del adverbio «ya» que, en nuestro texto, se refiere a la escena precedente y afirma, al menos lo sugiere, que la obra de Cristo sólo está consumada desde este momento, y por tanto ese acto precedente lleva a la perfección dicha obra de Cristo, es decir, ese hecho era necesario para que se consumase totalmente.

La frase «todo se ha consumado» permite, con Bultmann, Cullmann, Benoit, afirmar con fundamento que se da una inclusión entre esta frase y la de 13,1 «sabiendo Jesús...los amó hasta el fin». Esto indica que Cristo, una vez realizado este evento relativo a María, tiene conciencia clara («sabiendo») que aquella magna revelación del amor supremo del Padre (cfr. Jn 13,1) por los hombres comenzada al principio de la Pasión recibe ahora un último toque de su cumplimiento. Es decir, realizado este hecho mariano, se perfecciona la obra de Cristo, la gran manifestación de amor del Padre hacia los hombres.

Después de estas referencias al contexto, tanto remoto como próximo, pasamos a la exégesis del texto: «Estaban de pie junto a la Cruz de Jesús su Madre» (v.25). Conviene notar la fórmula usada para designar la

Cruz de Cristo. Sólo se encuentra aquí. El añadir «de Jesús» no era necesario para la comprensión del texto. En el v.19 no se usa, aunque parece necesario para la claridad del hecho, pues se habla del título sobre la Cruz y no se especifica sobre cuál de las tres cruces que hay en el Calvario.

De donde la indicación «de Jesús» implica cierto énfasis, permitiendo pensar que la Cruz de Jesús no hay qué considerarla sólo en sentido material en cuanto Cristo pende de ella, sino también en sentido espiritual en cuanto es instrumento de la «hora» redentora de Jesús. Ello se confirma con el uso de la preposición παρὰ, *parà*, con dativo de persona, para expresar proximidad. Por eso puede pensarse que siendo este el único lugar en donde se usa esta construcción gramatical el evangelista indica una proximidad al Crucificado más que a la Cruz.

De este se deduce un sentido más profundo de la presencia de las mujeres junto a la Cruz. No sólo están físicamente sino en cierto modo participan en el misterio del Crucificado. No sólo ven y contemplan aquello como espectadores pasivos -esto parece ser la perspectiva de Mt y Mc que dicen «mirando»- sino que de algún modo actúan tomando parte activa en el drama del Calvario. En cuanto al número de mujeres presentes en la Cruz se dan dos sentencias diferentes. La solución depende de la puntuación del texto. Algunos proponen: la Madre de Jesús, su hermana María de Cleofás, y María Magdalena. Hay otra sentencia que defiende la presencia de cuatro mujeres, basados en que parece extraño que María de Cleofás, si era hermana de la Virgen María llevase el mismo nombre. Además hay un paralelismo claro en el texto puntuándolo en favor de las cuatro. Dos sin nombre: su Madre y la hermana de ésta. Dos con nombre: María de Cleofás y la Magdalena. No obstante, no son razones decisorias, ya que podría ocurrir que el primer nombre de dos hermanos o hermanas fuera el mismo (caso de Herodes Antipas y Herodes de Filipo), así como tampoco es imprescindible que se dé ese paralelismo apuntado.

Los Sinópticos hacen notar la presencia de otras mujeres. «La Madre de hijos del Zebedeo» (Mt 27,56) es identificada por algunos con Salomé (Mc 15,40). Esta sería «la hermana de su Madre», que Juan no nombra siguiendo la sentencia que le es propia de dejar a su familia en el anonimato. Si esto fuera así, resultaría que Juan era primo carnal de Jesús, lo que no aparece en ningún lugar. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el término «hermana» no implica necesariamente un parentesco de consagueneidad en primer grado.

«Jesús viendo a su Madre y junto a Ella al discipulo que Él amaba dijo a su Madre: he ahí a tu hijo. Luego dice al discípulo: he ahí a tu Ma-

dre» (vv.26-27a). Es digna de notar la fórmula literaria (Mujer he ahí a tu hijo... he ahí a tu madre), en la que conviene señalar: 1) Hay dos miembros presentados en un paralelismo perfecto. Si se tratase sólo de no dejar desamparada a María sería suficiente el segundo miembro (he ahí a tu madre). Pero al dirigirse también a ella para encomendarle a Juan, no se trata sólo del amparo de María.

2) La posición de la palabra «madre» en primer lugar muestra la inteción de Jesús de dar el principal papel a María, a la que le corresponde una tarea con respecto al discípulo.

3) Sólo María recibe un título, «mujer», que ciertamente resulta solemne.

4) Se dice que María está junto a la Cruz de Jesús. Juan sin embargo está junto a María. El discípulo, por tanto, aparece en relación directa a María, casi a su sombra, mientras que María está en relación directa con la Cruz.

5) Se da un esquema literario de Revelación, repetido en otros pasajes del IV Evangelio. Es así: a) Comienza por un verbo que indica visión: ver, mirar, etc. b) Sigue con el verbo decir al que sigue inmediatamente la partícula ἴδε, *íde*, «he ahí». c) Después se presenta una persona bajo un aspecto determinado, o en relación con una misión ignorada, conocida por quien mira y manifestado por él a otro.

En el Antiguo Testamento se dan ejemplos de este esquema (cfr. Is 49,18; 60,4; Ba 4,36; Ez 1,4; etc.). En el Evangelio de Juan hay dos ejemplos en boca del Bautista presentando a Jesús como Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (cfr. Jn 1,29.36). Otros dos casos son de Jesús: En Jn 1,47: «Vio a Natanael que se le acercaba y dice de él: «he aquí verdaderamente un israelita en el que no hay ficción». También en el texto que estamos estudiando de Jn 19,26-27.

En estos casos Juan o Jesús revelan algo oculto. El Bautista viendo a Cristo, lo revela al pueblo como Mesías, como Cordero de Dios. Jesús viendo a Natanael revela algo escondido, su personalidad oculta. En nuestro texto (19,26-27a) se da el mismo esquema. Jesús en la Cruz ve a su Madre y al discípulo, revelando algo relacionado con ellos, algo escondido hasta entonces. A María le revela su oficio de Madre, algo que desde ese momento debe ejercer con el discípulo. A éste le revela una determinada filiación respecto a María. Este esquema excluye que Cristo actuara solamente llevado de su amor filial a María.

6) En la fórmula «el discípulo que Él amaba» se ha visto al mismo Juan, autor del IV Evangelio, que siempre habla de sí y de su familia en discreto anonimato. Pero ¿no es posible ver algo más en esta fórmula? El autor del IV Evangelio muestra la tendencia de no considerar a las personas sólo de modo individual, sino que las estima como tipos de cierta cate-

goría de hombres. De donde no se deduce, como dice Bultmann, que dichos personajes no sean históricos. Juan considera como tipos o símbolos a las personas reales o los hechos acaecidos. Así Nicodemo, puede ser considerado como tipo del judaísmo oficial, mientras que la Samaritana sería tipo del judaísmo separado.

De ahí que el Discípulo amado no ha de ser entendido en un sentido meramente exclusivo, como si Jesús no amara a los demás. Sin embargo, no hay inconveniente en reconocer cierta predilección de Cristo por ese discípulo, lo mismo que la tuvo por Pedro y Santiago, a quienes junto con Juan les permite ser testigos de su gloria en el Tabor, y de su agonía en Getsemaní.

Esta fórmula, «el Discípulo amado», se da en el IV Evangelio varias veces (cfr. Jn 13,23; 19,26; 21,7-20), ratificada por el hecho de haberse recostado dicho discípulo en el pecho de Jesús, manifestación especial del amor de Cristo. Bien podemos decir que esta expresión es, por tanto, elegida para designar también, simbólicamente, a todo discípulo en cuanto se encuentra en la esfera del amor de Cristo. Esta conclusión, admitida por algunos protestantes (v.g. Dibelio), se encuentra también usada por los últimos Sumos Pontífices. Así, por ejemplo, dice Juan Pablo II: «María participa de la entrega que el Hijo hace de sí mismo: ofrece a Jesús, lo da, lo engendra definitivamente para nosotros. El «sí» de la anunciación madura plenamente en la Cruz, cuando llega para María el tiempo de acoger y engendrar como hijo a cada hombre que se hace discípulo, derramando sobre él el amor redentor del Hijo» [263].

Luego ese discípulo presente en el Calvario junto a María, encomendado a su cuidado de Mujer y Madre, es el símbolo de todos los discípulos fieles a Cristo, esos que Él mismo entrega a su Madre como hijos. Esos que reciben a María, la Madre de Jesús, como propia.

7) Hay una inclusión de toda la escena mediante la palabra «madre» (v.25, v.27), que además aparece cinco veces en los tres versículos. Esa inclusión confirma lo que hemos dicho, pues la que inicialmente es considerada sólo como Madre de Jesús, al final es constituída también en Madre del discípulo.

Conclusión: Esos siete puntos considerados en conjunto indican una convergencia profunda de la que podemos concluir:

Primero, aquí es constituida e iniciada la maternidad espiritual de María. Todos los discípulos de Cristo, todos los cristianos, son hechos hijos de María, ya que en el discípulo amado todos los demás discípulos estaban representados.

---

263 Enc. *Evangelium vitae*, n.103.

Segundo, este acto de Cristo completa su obra (v.28) siendo un acto del Amor Supremo con el que amó a los suyos hasta el fin (cfr Jn 13,1). Esos discípulos que en el momento de la muerte de Jesús estaban presentes en la figura de Juan. «La unión del discípulo amado -dice Hoskiyns, no católico- con la Madre de Jesús, es una imagen y figura de la Caridad de la Iglesia de Dios. María, Madre del Señor, es hecha Madre de los creyentes, designando el discípulo amado al fiel cristiano.»

Toda esta sección está llena de citas de la Escritura (vv. 24.28.36.37) por lo que cabe preguntar si en los vv. 26-27 existe algún cumplimiento de la Sagrada Escritura. A esta cuestión se presta también el hecho de que Jesús use el título de «mujer» para nombrar a su Madre. Esto no era normal en aquellos tiempos, como a veces se ha dicho para explicar esa dificultad. También es digno de notar que Juan nunca nombra a la Virgen por su nombre, María, sino que la llama siempre la Madre de Jesús. Es un detalle que nos permite pensar que no era considerada simplemente como una persona privada, sino como quien tiene una función determinada. Es de notar que tanto en Caná como aquí se pasa del título «Madre de Jesús» al de «Mujer». En este título podemos ver dos aspectos:

Uno negativo: Jesús llama «Mujer» a su Madre para indicar que las relaciones familiares y personales se subliman y, en cierto modo, han de retroceder ante el papel de Corredentora u oficio mesiánico que empieza en ese momento para la Virgen.

Otro positivo: Alusión a la «hora» de Jesús que se indica por vez primera en Caná y, como sabemos, alude al momento de la muerte y resurrección de Cristo. Cuando esto llega, cesa la separación o distancia que Jesús indicó en su sorprendente contestación a María (cfr. Jn 2,4). Sin embargo, la relación que entonces se establece no queda en el mismo plano, sino que se pasa al plano mesiánico. En este plano, la Madre de Jesús, desde el día en que su hijo muere en la cruz, ejerce su misión de Madre respecto a los que después del sacrificio de Cristo comienzan a ser por el Bautismo hijos de Dios y hermanos entre sí. La maternidad física -relación personal de María con Jesús- se hace maternidad espiritual en el momento en que se consuma la obra redentora de Cristo -relación de María con los redimidos-.

Así se justifica este título de «Mujer», que en labios de Jesús es un título mesiánico. Los autores admiten generalmente que este título tiene su fundamento en la Escritura. Sin embargo, no todos coinciden al determinar concretamente el texto en que se apoya. Se dan varias opiniones: a) Algunos, como Gätchter y Braun, recurren a Gn 3,15 que habla de la Mujer vencedora de la serpiente, que según ellos confirma Ap 12, donde hay

una referencia clara al Gn, y donde la Madre de Jesús es llamada «Mujer». María es pues presentada en nuestro texto como asociada con el Hijo que en este momento triunfa contra la serpiente.

Sin embargo hay que reconocer que la escena del Calvario difiere mucho de la escena descrita en el Ap 12. En el Calvario no hay ninguna referencia a la victoria sobre la serpiente y la escena no pertenece al género apocalíptico. Se insiste más en el aspecto positivo de la salvación comunicada, sin alusión a los aspectos que podemos llamar negativos de la victoria sobre el enemigo.

b) Otros, como Kerrigan, De la Potterie buscan el origen del título de «Mujer» en la figura de la «Nueva Sión» preanunciada en el Antiguo Testamento. A María le es aplicada esa función materna espiritual siendo ella la «Nueva Sión». Sin embargo, en todo el Antiguo Testamento sólo una vez se llama «Madre» a Sión (cfr. Sal 87,5) y nunca se le da el título de «Mujer». Se le llama «Hija» o «Virgen», nombres que no se aplican a María.

c) Otros, como Dubarle y Hoskiyns, se remiten también al protoevangelio en el que no resaltan el aspecto negativo de la victoria sobre la serpiente, como los de la primera sentencia. Se fijan más bien en el aspecto de la maternidad de Eva sobre todos los vivientes. Dice Gn 3,20: «Adán llamó Eva (LXX: ζωή, *Zoé*, vida) a su mujer, por ser la madre de todos los vivientes (ζώντον, *zónton*). Según esta opinión María es designada por Jesús como «Mujer», aludiendo al texto de Gn 3,20, ya que en este momento María comienza a ser «Madre de todos los vivientes» en la era mesiánica, de los discípulos, de todos los creyentes en Jesús. La relación, por tanto, de María con el Protoevangelio es doble: como Madre en el Evangelio y como Vencedora en el Apocalipsis.

Siguiendo con la exégesis del texto leemos: «desde aquella hora» (v.27b), frase que se puede entender como «desde aquel momento», o bien «desde aquella hora» haciendo referencia a la «hora» de Jesús. Podemos decir que ni por la primera ni por la otra sentencia se dan argumentos definitivos.

El ἔλαβεν, *élaben*, griego («accepit» dice la Neovulgata), se traduce hoy de dos maneras: 1) «La tomó en su compañía» (Bover), «Il la prit chez lui» (Mollat). 2) «La acogió (recibió) en su casa» (Colunga). «Il la reçut chez lui» (Braun). Esta segunda versión es preferible ya que el Verbo λαμβάνω, *lambano*, «recibir», nunca tiene en Juan un sentido meramente pasivo sino que denota siempre una cierta actividad receptiva. En nuestro caso denota una actitud acogedora en el sujeto que recibe, abriéndose hacia el sujeto recibido. Así la traducción más correcta no es «tomar» o «coger» sino «recibir» o «acoger».

«En su casa»: puede significar en «lo que le es propio» o en «su casa», el lugar donde se guardan las cosas propias. María, por tanto, es recibida por Juan en su propia casa, como alguien de la propia familia.

Después de este hecho, la Virgen aparece con los apóstoles en Jerusalén (cfr. Hch 1,14). Pero a partir de ahí no se sabe con certeza qué fue de María. Se da una doble tradición. Una dice que vivió con Juan en Efeso; otra, que «se quedó dormida» en Jerusalén. Históricamente, ninguna de las dos tradiciones tienen fundamento sólido. Para algunos la tradición efesina parece más probable. Sin embargo, la tradición jerosolimitana está apoyada por los apócrifos y por la existencia de la tumba de María en el Cedrón, donde hay una iglesia del tiempo de los cruzados.

Como conclusión general podemos referirnos a lo que D.Mollat dice en la Biblia de Jerusalén en nota a nuestro texto: «El contexto (vv.24,28,36,37) y el carácter peculiar de la designación "Mujer" parecen indicar que el evangelista ve aquí un acto que sobrepasa la simple piedad filial: la proclamación de la maternidad espiritual de María, nueva Eva, con respecto a los creyentes representados por el discípulo amado, cfr. Jn 15,10-15».

La maternidad espiritual de María está, por tanto, afirmada en este texto. No se trata de una mera consecuencia o de una piadosa acomodación del texto, sino que, considerado en sí y en su contexto, del mismo texto se deduce dicha verdad directamente. Se trata, pues, de un sentido realmente literal.

Como dijimos, se puede distinguir entre el «sensus dictionis» y el «sensus scriptionis». El primero es el sentido que tiene una frase entendida en el momento en que se escucha al ser dicha por vez primera, mientras que el «sensus scriptionis» es el sentido que tiene la misma frase en el momento en que el autor la escribe, quizá después de muchos años de reflexión, como parece ser nuestro caso y, además, movido por el Espíritu Santo y con la experiencia de la vida de la Iglesia. Está claro que este sentido es el realmente genuino en la Sagrada Escritura ya que según la «Divino Afflante Spiritu», la norma principal de interpretación es aquella en virtud de la cual se averigua con precisión y se define qué es lo que el autor pretendió decir.

En nuestro caso concreto, los autores admiten generalmente que el «sensus dictionis» es distinto del «sensus scriptionis». Es decir, cuando Jesús habló a María y a Juan el evangelista no comprendió aún el sentido profundo y teológico de todo ello, sino que entonces solamente pensó en un testamento doméstico [264] por el que Jesús atendía filialmente al por-

[264] Cfr. San Ambrosio, PL 16,1270.

venir de su Madre. Pero dadas las circunstancias solemnes en las que esto sucedía, Cristo colgado de la Cruz, era como el maestro sentado en la cátedra. Todo ello bien pudo suscitar en Juan la idea de que las palabras de Jesús tenían un sentido más profundo. Después, con el transcurso del tiempo, considerando todos estos hechos bajo la luz del Espíritu Santo y metido en la vida de la Iglesia, encontró el valor simbólico de la presencia de María en el Calvario y de la suya propia, entendiendo entonces el sentido profundo de las palabras de Jesús. Finalmente el autor sagrado expresó esta comprensión más honda en su obra. Y el sentido que tienen las palabras según la intención del hagiógrafo en el momento de escribir es el que llamamos «sensus scriptionis» y en el que se apoya la doctrina de la Maternidad espiritual de María.

APENDICE

Historicidad de la presencia de María en la Cruz

Dada la importancia de esta escena, es conveniente tratar, a modo de apéndice, la cuestión de la historicidad de la presencia de María junto a la Cruz. Algunos autores la negaron o por lo menos la ponen en duda: a) Así Loisy y Bultmann argumentan, apoyados en el simbolismo del IV Evangelio. Según ellos, esta escena es una mera ficción para indicar que el judeo-cristianismo, representado por María, es recibido por el étnico-cristianismo, representado en Juan. A esta identificación hay que objetar que se afirma sin que haya texto alguno que la fundamente. Por otra parte se exagera el simbolismo cuando se afirma que los símbolos de Juan son tan sólo símbolos, es decir, sin ningún fundamento en la realidad. Esto no responde en modo alguno al carácter del IV Evangelio. Es cierto que se dan muchos símbolos, incluso que algunas personas representan ciertas colectividades morales, pero dichos hechos y personas no son una invención ficticia del hagiógrafo. Por el contrario el valor de esos símbolos se deduce de la historicidad de esas personas o situaciones. Precisamente por esto, esos símbolos tienen el valor de signos, ya que de la realidad histórica se puede llegar al conocimiento de su valor simbólico. Por tanto no puede admitirse el dilema o historia o símbolo. En el IV Evangelio, el dilema se resuelve fácilmente: un suceso es símbolo e historia, es decir, se trata de un símbolo fundado en la historia.

Otros argumentan en contra de la historicidad de la presencia de la Virgen, basados en el silencio de los evangelios sinópticos. Estos hacen

notar la presencia de las mujeres entre las que no se nombra a María. Este silencio, dicen ellos, es señal de que María no estaba presente en la Cruz.

A esto resopondemos que el argumento basado en el silencio del texto es muy arriesgado y de poco valor. En nuestro caso, tal silencio tendría valor probatorio si los sinópticos tuvieran necesariamente que hacer constar la presencia de la Virgen, pero no es así. Puede objetársenos que por qué se hace notar la presencia de las mujeres y no la de María. Es cierto que la presencia de las mujeres se pone de manifiesto en tres momentos: 1) en Mc 15,40 (cfr. Mt 27,55) se dice que «junto a la Cruz había también unas mujeres que miraban de lejos». 2) En Mc 15,47 (Mt 27,61) que en la sepultura «miraban donde era sepultado». 3) En Mc 16,1-4 (Mt 28,1) que después de la resurrección «levantaron los ojos y vieron que la piedra había sido removida».

Podemos observar que se usa el mismo verbo griego en los tres momentos: θεωράω, *theoráo*, mirar, observar atentamente cuanto sucede. Esto nos permite estimar que los Sinópticos consideran su testimonio visual de gran valor para proclamar la resurrección de Cristo, contenido obligado del kérigma primitivo, que hacía hincapié en estos tres momentos de la muerte, sepultura y resurrección de Cristo, pasos necesarios para predicar el triunfo del Señor, el valor redentivo de su inmolación. Las mujeres, por tanto, se nombran porque son testigos de aquellos momentos fundamentales. En cambio, María no servía como testigo, pues el testimonio de una madre en favor de un hijo carecía de fuerza e incluso parecer parcial.

IV Perícopa (19, 28-30): «Todo está cumplido»

Comparando con los Sinópticos, vemos como narran muchas circunstancias de la muerte de Cristo, que Juan no menciona. Así, por ejemplo, las blasfemias de los espectadores, las burlas de los sacerdotes, los vituperios de los ladrones, las tinieblas. Mateo y Marcos refieren al clamor de la invocación «Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado», que Juan omite. Por último, tampoco dice nada de la gran voz con que clama al morir. Todo esto falta en el IV Evangelio donde la muerte de Jesús se describe serena, como la aceptación de la voluntad del Padre. Jesús muere menos como varón de dolores que como rey escondido.

El verbo «cumplir» abre y cierra la perícopa. En la primera vez (v.28: τετέλεσται, *tetélestai*) se trata del fin de la obra de Cristo. Esa obra que, según la voluntad del Padre, Jesús debía cumplir. La referencia al cumplimiento total evoca, formando una inclusión, el amor de Jesús a los suyos «hasta el fin» de Jn 13,1, al comienzo de la Pasión. Así, pues, la obra de

Cristo es la manifestación del amor de Dios a los hombres, y esa obra llega a su fin en el momento de la Cruz. Por eso no se puede traducir simplemente por «se terminó» ya que el verbo en cuestión indica fin absoluto de toda la obra de Cristo.

En cuanto a la segunda vez que se usa «cumplir» (v. 30: τετέλεσται, *teteléstai*), hay que decir que la idea de cumplimiento se enlaza con lo que sigue y no con lo que antecede. Es decir, la entrega del espíritu y el brotar de la sangre y el agua, testimonian ese cumplimiento perfecto, pues significan la donación del Espíritu Santo y el nacimiento de la Iglesia con el Bautismo y la Eucaristía. Con Bauer y Wescott podemos ver aquí la completa realización del Mesías anunciado por los profetas en el Antiguo Testamento.

«Tengo sed» (v.28): Ciertamente que hay que entenderla como sed material y fisiológica, pero no se puede excluir ese sentido más profundo que ya Santo Tomás percibió. Difícilmente la sola sed de Cristo perfeccionaría todo la obra de Cristo. Por otra parte esta palabra se toma muchas veces en Juan con un sentido translaticio (cfr. Jn 4,3-14; 6,35; 7,37) significando un íntimo deseo de los bienes mesiánicos. El evangelista ve cumplirse en la sed de Cristo sus vehementes deseos de salvación.

El salmista dice en una de sus plegarias que le han dado vinagre para aliviar su sed (cfr. Sal 69,22). No se trata de un mayor tormento sino lo contrario, ya que el vinagre mezclado con agua mitiga la sed. En el hisopo se ha visto una alusión al carácter sacrificial de la muerte de Jesús pues el hisopo, pequeña planta en ramillete, se empleaba para las aspersiones rituales.

«Inclinando la cabeza entregó el espíritu» (v.30): Parecería más lógico decir que murió y que entonces inclinó la cabeza. Santo Tomás ve en este orden un signo de la plena aceptación de la voluntad del Padre por parte de Jesús. Sin embargo, parece que este orden es originado sencillamente por el modo de narrar según se ve el hecho. Primero nota que inclina la cabeza y entonces piensa que ha muerto.

«Entregó el espíritu»: Con Barret, Tromp y Leal, admitimos un doble sentido: no sólo el momento de expirar sino también la comunicación del Espíritu a la Iglesia. Apoyan esta sentencia: a) La misma locución, entregar el espíritu, es propia de San Juan. En ningún lugar de la literatura griega se encuentra antes de Juan. Más tarde, por influjo de éste, se encuentra en algunos Padres Orientales. b) En Jn 7,37-39 se explica que «aún no había sido dado el Espíritu porque Jesús no había sido crucificado». Este texto concuerda con nuestra interpretación. Se dará el Espíritu en el momento de la muerte de Jesús. c) También el contexto inmediato lo con-

firma, ya que la idea fundamental de la perícopa es el fin y la consumación de la obra mesiánica de Cristo. Nótese la diferencia de concepción de Lc 23,44. Este, en la muerte de Cristo, expresa la relación personal de Jesús con el Padre, en cuyas manos pone su espíritu, mientras que Juan entiende la entrega del Espíritu, simbolizado en su último suspiro,como la consumación, o culminación, de la obra de Jesús.

De todos estos puntos sostenemos que el evangelista alude en ese momento el inicio de la salvación mediante la entrega de su Espíritu a la Iglesia.

V Perícopa (19, 31-37): Sangre y agua del costado de Cristo

Esta perícopa no tiene paralelo alguno en los demás Evangelios. Sólo Juan la añade al drama de la Cruz dándole además gran importancia. Así consta por el v. 35: «y el que lo ha visto lo ha testificado». El hecho no pertenece propiamente a la obra de Cristo que ya está culminada. Sin embargo, sirve para mostrarnos a los creyentes una señal de su eficacia salvífica. Por lo tanto señala como la obra de Cristo es fuente de salvación para todos los creyentes.

El texto puede ser dividido en dos partes, separados por una doble partícula οὖν, *oûn*, en los versículos 31 y 32. Cada una de estas partículas introduce una acción distinta: La acción de los judíos y la de los soldados.

Tenemos una doble inclusión: a) Inclusión «típica»: v.31 («era la Parasceve») y v.32 («no le fueron quebradas...») en los que hay dos alusiones al Cordero, pues en la Parasceve se sacrificaba el cordero pascual, y ello sin romperle ningún hueso según el rito sacrificial. Eso mismo se hizo respecto a Jesús, es decir, no quebraron ninguno de sus huesos. b) Hay también una inclusión verbal: v.31 («se les quebraban las piernas») y v.32 («no se le romperá hueso alguno»). Como vemos siempre subrayando la idea de Cristo como Cordero de la nueva Pascua.

En el v.31 tenemos la petición de los judíos, cuyo deseo era observar lo prescrito en el Dt 21,23 que ordenaba el sepelio del condenado en el mismo día. No querían permitir una contaminación precisamente en aquel sábado, «día grande», ya que aquel año coincidía con la Pascua.

El romper las piernas de los condenados era corriente en aquel tiempo. Se trataba de un suplicio muy duro. Se aplicaba de forma separada a la crucifixión, como castigo a los esclavos o a los fugitivos. En el caso de los condenados a la crucifixión se consideraba, en cierto modo, un acto de piedad para con el reo al que de ese modo se le abreviaba su agonía en la cruz.

El modo de narrar lo ocurrido resulta llamativo y no exento de significación. Se dice que primero se quiebran las piernas a los dos ladrones y finalmente a Jesús. Si este estaba en medio, lo lógico es que empezaran por un ladrón, siguieran con Jesús y terminaran con el otro reo. Bultmann estima que es un recurso literario para poner lo más importante en último término. Wescott y Lagrange, por su parte, opinan que había varios soldados que, en dos grupos, empiezan por los extremos y se juntan en el centro. Pensamos que una solución no excluye la otra, aunque nos parece mejor pensar que lo que se intenta es destacar, una vez más (cfr. Jn 19,18), la centralidad de Cristo en el escenario de su muerte.

En los vv.33-34a se refiere que los soldados no quebraron las piernas de Jesús porque ya estaba muerto. No obstante, para cerciorarse le atraviesan el costado con una lanza. Es un dato que sólo Juan relata, como vimos, y al que da una singular importancia al ratificar el valor del testimonio del que lo ha visto y del que sabemos «que es verdad» (v.35).

El golpe de la lanza es traducido por la versión latina por «aperuit», abrió, y sobre esa versión hace S.Agustín su exégesis que habla del nacimiento de la Iglesia, evocando el sueño de Adán durante el que Eva «salió del costado del que dormía» [265]. El verbo griego ἔνυσεν, *énysen*, significa hirió. De todas formas esa herida abrió el costado del Señor, quedando justificada la exégesis patrística.

El v.34b dice que «seguidamente salió sangre y agua», palabras referidas, sin duda, a la obra redentora de Cristo. Desde Orígenes se estima que ese detalle era algo prodigioso. Por ello, según algunos autores (Sto. Tomás, Toledo, Lagrange, Bultmann), se insiste en que es verdad lo ocurrido. Sin embargo, el hecho en sí se puede explicar como algo normal. Así, por ejemplo, dice R.Schmittlein, citado por Dodd, que «es sabido que todas las autopsias realizadas en los soldados caídos por shock han dejado ver un edema en los pulmones y en las parénquimas con efusión del líquido del edema en las cavidades serosas. La sangre que los presentes ven fluir del costado de Cristo (y no del corazón) es simplemente el resultado de la hemorragia interna causada por la vaso-dilatación, y el agua no es otra cosa que el líquido del edema acumulado en las cavidades serosas y liberado por la lanzada» [266].

Es cierto que estas explicaciones eran desconocidas en el tiempo en que escribe nuestro autor, de todas formas se puede pensar en la intencionalidad teológica del relato, acorde con el estilo del hagiógrafo. Por ello admitimos un valor simbólico y teológico, aunque no sea fácil

---

[265] *Tract. in Ionn.Evang.*, n.120,2

[266] *La tradición histórica del cuarto Evangelio*, Madrid 1978, p.144

determinar en qué consiste. Ello depende del orden elegido en las dos variantes posibles del v.34. En favor de la lectura «agua y sangre» existen algunos manuscritos, así como el testimonio de algunos padres latinos y orientales.

Sin embargo, la lectura «sangre y agua» es la más común en los códices y la que generalmente se sigue hoy. Existe, además, un argumento estilístico en favor de esta variante, sacado del mismo evangelio. En S.Juan cuando se unen dos términos con la copulativa καὶ, *kaì*, «y», la segunda palabra es la que se pone de relieve, la que se quiere hacer notar (cfr. Jn 3,5 donde se habla de nacer del «agua y del Espíritu», o Jn 20,8 donde se dice que asomándose al sepulcro vacío «vio y creyó»). En nuestro caso lo más llamativo es que brote agua de una herida y, como sabemos, el agua es un elemento simbólico relacionado con el Espíritu, tan presente en este momento como vimos antes.

Respecto al significado se ha tratado con frecuencia en la tradición patrística y se han dado diferentes interpretaciones. Así S.Apolinar dice que se trata del Verbo (sangre) y el Espíritu (agua). Otros ven el Bautismo de sangre y el del agua (S.Cipriano, S.Jerónimo, y Tertuliano). Según S.Juan Crisóstomo, S.Gregorio Damasceno y S.Agustín se trata de la Eucaristía (sangre) y del Bautismo (agua). S.Gregorio Magno ve en este pasaje la manifestación de la divinidad (sangre) y de la humanidad (agua) de Cristo.

Son interpretaciones de gran sabor alegórico. Desde el punto de vista exegético la interpretación depende en gran parte de los textos que pueden ilustrar el pasaje. Probablemente, dice De la Potterie, sólo el agua tiene valor simbólico, ya que S.Juan nunca utiliza la sangre como símbolo, siendo por tanto sólo una signo de que Cristo había muerto. El agua, en cambio, es usada por el IV Evangelio con valor simbólico en diversas ocasiones (cfr. Jn 4,14; 7,38), referida en ambas ocasiones a la vida nueva, la vida del Espíritu.

Esto supuesto, podemos distinguir un doble sentido en nuestro texto: a) el sacrificio de Cristo (sangre) tuvo fuerza santificadora (agua). Este sería el sentido principal. b) Indirectamente está el sentido que podemos llamar sacramental y que expresa la realización en la Iglesia de la obra salvífica y vivificante de la muerte de Cristo. Por tanto, San Juan ve en todo esto la eficacia del sacrificio del Señor, representada de forma permanente en la Iglesia a través de los Sacramentos, en especial por el Bautismo y la Eucaristía.

«Y el que los ha visto...» (v.35). Estas palabras nos recuerdan el tema del testimonio que en Juan está relacionado con la revelación, ya que el objeto del testimonio en el IV Evangelio es siempre alguien que se revela

o algo que es revelado. Así, por ejemplo, en Jn 3,31-34 cuando se trata del testimonio de Jesús se habla de aquello que El vio y oyó al Padre. Del mismo modo nuestro evangelio manifiesta el testimonio no de una realidad externa como tal, sino el sentido profundo del hecho, es decir, el objeto de la fe. Así aparece en Jn 1,34 cuando el Bautista testifica no sólo del hecho externo del posarse el Espíritu sobre Jesús, sino de la realidad de fe, respecto de la que ese hecho externo es un signo, en este caso de la filiación divina.

En nuestra perícopa, el evangelista insiste en la idea del testimonio: «he testificado», «su testimonio es verdadero» y «él sabe que dice la verdad». De donde se deduce la importancia que Juan da a este testimonio. Por tanto, el discípulo que está junto a la cruz es ciertamente un testigo fidedigno de un hecho histórico y externo. Lo cual supone para él una ulterior significación de orden salvífico, teológico y de fe.

El v.35, según Wikenhauser, afirma la realidad del acontecimiento apoyándose en las palabras de un testigo ocular, al tiempo que asegura que ese testimonio es verdadero. Dicho testimonio ocular no puede ser otro que el del discípulo amado. ¿Pero quién es ese que garantiza la veracidad de ese testimonio ocular? Si es el mismo testigo, lo que parece natural, la certeza de cuanto dice está asegurada por su personal convicción de decir la verdad. Si en cambio es otro, es fácil pensar que se trata de Jesús, y entonces el autor del versículo toma a Cristo como testigo de la veracidad de lo que dice. La frase «para que vosotros creáis» confirma lo que dijimos. El verbo creer está tomado en sentido absoluto, sin complemento. Se trata, pues, de la fe cristiana, cuyo objeto es la persona y la obra de Jesucristo.

Se discute si la frase «no romperéis ni uno de sus huesos» procede del Sal 34,41 o del Ex 12,46. Este texto habla del rito sacrificial del cordero de la Pascua, y parece ser el que aquí se evoca. Juan considera así a Cristo como el auténtico cordero pascual inmolado para la salvación del pueblo. A este respecto, conviene notar que a la misma hora en que Cristo es condenado, la hora de sexta, es el momento en que se iniciaba la inmolación de los corderos de la Pascua en el Templo.

La frase «verán al que traspasaron» es una cita de Za 12,10, evocada en Ap 1,7, constituye para Juan el cierre de los relatos de la Pasión. Hay una alusión a la fe en Cristo crucificado, con clara referencia al pasaje de la serpiente de bronce como símbolo de salvación (cfr. Jn 3,14-15; Nm 21,8; Sb 16,5-6). Evoca, además, Za 13,1 que habla de una fuente abierta para lavar el pecado, en relación con el río que fluye del Templo según la visiones de Ezequiel (cfr. Ez 47,1-12; Ap 22,1-2). De esa forma Cristo en lo alto de la Cruz es el gran signo del amor del Padre, el Misterio de la

Salvación que se manifiesta de forma clara y que los hombres reconocen y aceptan, o ignoran y rechazan, para su redención o para su condena.

5. *Quinta parte : Sepelio de Cristo (19, 38-42)*

Es una sección que en su brevedad nos permite pensar en lo relativo y secundario de su valor. Se trata simplemente de poner un breve epílogo a la narración principal, mediante el cual prepara lo que sucede a continuación, es decir, se trata de un relato de transición a la nueva etapa que se inicia con la resurrección de Cristo.

El hecho ocurre en un huerto cercano al lugar donde crucificaron a Jesús. Podemos hablar de una inclusión locativa, en cuanto que es también en un huerto donde comienza la pasión del Señor. Por otro lado, cabe hablar de una evocación del jardín del Edén donde la luz se apagó por el pecado y, no obstante, se anuncia el día en que el Demonio será vencido en otro árbol, el de la Cruz, y una nueva luz se encenderá para siempre.

José de Arimatea, temeroso hasta entonces de los judíos, se atreve a pedir a Pilato el cuerpo muerto de Jesús, a lo que el Pretor accede. Los sinópticos refieren unánimes el hecho (cfr. Mt 27,57 y par.). También Nicodemo actúa ya sin temor alguno. Los frutos de la muerte del Maestro se comenzaban a notar en los discípulos. La concesión del cadáver a los familiares estaba, además, facilitada por la norma de bajar del patíbulo los cuerpos de los fallecidos antes de que anocheciera (cfr. Dt 21,23).

Las cien libras de mirra y áloe mezclados equivalían a casi treinta y tres kg (una libra son 327 gr), cantidad más que suficiente, que recuerda el derroche de María en Betania cuando rompe el frasco de alabastro conteniendo aquel valioso perfume de nardo. Hay una diferencia con los Sinópticos que hablan de una sábana (σινδόνι, *sindóni*), mientras que Juan habla de lienzos (ὀθονίοις, *othoníois*). En realidad no hay contradicción alguna, pues el término usado por el IV Evangelio es genérico y puede incluir la sábana de que hablan los otros evangelistas. También con respecto de la sepultura de Lázaro hay alguna diversidad. Cuando sale del sepulcro aparece ligado con vendas (κειρίαις, *keiríais*). Podemos decir que esa diferencia se explica porque en el caso de Jesús no habían podido terminar, dadas las premuras de tiempo por el descanso sabático. De hecho vuelven al tercer día con aromas para terminar su piadosa tarea.

Lo mismo que Mateo y Lucas, Juan hace notar que el sepulcro donde depositaron el cuerpo de Jesús estaba sin estrenar. Detalle que hace imposible la confusión con otro cadáver y que manifiesta la veneración y respeto hacia Jesús.

El relato termina indicando que aquel día era el de la Parasceve, el día de la Preparación de la Pascua, esa nueva Pascua en que el Cordero inmolado vence a la muerte y al pecado, llega a la cumbre de su gloria y ocupa el trono en la Jerusalén Celestial donde recibe «la bendición y la gloria, la sabiduría y la acción de gracias, el honor, el poder y la fuerza...» (Ap 7,12).

[illegible]

[illegible] la Resurrección de la Pascua, [illegible] el Cordero inmo- [illegible] vence a la muerte y al pecado, llega a la cumbre de su gloria y ocupa [illegible] trono en la Jerusalén Celeste, donde recibe «la bendición y la gloria, la sabiduría y la acción de gracias, el honor, el poder y la fuerza...» (Ap 7,12).

[illegible] narración principal, mediante la cual prepara lo que sucede a continuación, es decir, se trata de un texto de transición a la nueva etapa que se inicia con la resurrección de Cristo.

El hecho ocurre en un huerto, cercano al lugar donde crucificaron a Jesús. Podemos hablar de una inclusión literaria, en cuanto que es también en un huerto donde comienza la pasión del Señor. Por otro lado, cabe hablar de una evocación del jardín del Edén, donde la luz se apagó por el pecado y, no obstante, se anunció el [illegible] que el Demonio será aplastado [illegible] otro árbol, el de la Cruz, y una nueva luz se encenderá para siempre.

José de Arimatea, [illegible] pide a Pilato el cuerpo [illegible]

[illegible]

[illegible] Sinópticos que hablan de [illegible] Juan habla de [illegible] ción alguna [illegible] de incluir [illegible] respecto de la sepultura [illegible] sepulcro aparece ligado [illegible] terminar [illegible]

La [illegible]

EXCURSUS VI

INFORMACION BIBLIOGRAFICA SOBRE EL EVANGELIO DE SAN JUAN[267]

En una audiencia general (20-2-1974) decía Pablo VI que «cuando uno comienza a interesarse por Jesucristo ya no lo puede dejar. Siempre queda algo por saber, algo por decir. Queda lo más importante. San Juan Evangelista termina su evangelio precisamente así». En efecto, el autor sagrado confiesa que «hay, además, otras muchas cosas que hizo Jesús, y que si se escribieran una por una, pienso que ni aun el mundo podría contener los libros que se tendrían que escribir». El misterio de Cristo es siempre insondable. San Juan era consciente de ello. Por eso al terminar su obra siente que se ha quedado corto, que le falta mucho por decir. Y, sin embargo, ha dicho tanto... No sólo en cantidad, sino también en calidad, no sólo en amplitud, sino también en densidad. Sus palabras, divinas además de humanas, nos llegan como impregnadas de luminosidad, cargadas de contenido teológico. Su texto atrajo a los comentaristas desde los primeros tiempos. Tal es el caso de Orígenes, que le dedica un amplio comentario, llegado en parte hasta nuestros días. Desde entonces los Santos Padres han mirado absortos el vuelo majestuoso del águila real, que simboliza al cuarto evangelista, han contemplado con fruición las escenas que San Juan describe, han meditado en la intimidad de la oración las palabras de Jesucristo, tal como su confidente y discípulo amado nos las transmite. Los autores antiguos, lo mismo que los de todos los tiempos, han tratado de remontarse y ascender hasta las altas cumbres que, ya en el prólogo, aparecen ante nuestra mirada, llena de asombro por tan misteriosa belleza y grandiosidad.

A Orígenes siguieron San Cirilo de Alejandría, San Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, San Agustín, San Efrén y otros. Más tarde, en la Edad Media, destacarían Teofilacto, San Beda, Ruperto de Deutz, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Nicolás de Lira, etc. Resulta interminable seguir enumerando autores que sintieron la fuerza de atracción que se desprende del IV Evangelio, y se introdujeron con pasión entre sus páginas. Sería interesante recorrer con detenimiento esos escritos, pero es una tarea que desborda cualquier intento. Por eso nos vamos a limitar, de momento al menos, a unos cuantos libros sobre San Juan, que nos permitan conocer algo de cuanto se ha escrito y se escribe,

[267] Este trabajo apareció en la revista «Nova et Vetera», 12(1987)3-35, a cuya dirección agradecemos su nueva publicación, retocada en algunos casos.

que es mucho, repetimos, sobre él. Estos libros, presentados en orden cronológico, difieren entre sí por el nivel científico que cada uno tiene. De todas formas creemos que son asequibles al lector medio, con cierta formación bíblica y teológica. Las breves recensiones que hacemos pueden ayudar a conocer su contenido.

P.M. DE LA CROIX, *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan*, Madrid 1966, 523 pp., 22x14 cm.

El título de este libro evoca la calificación que Clemente de Alejandría hizo del IV evangelio al llamarle el «Evangelio espiritual». El autor es consciente de esta realidad y se coloca con equilibrio entre la exégesis científica y la teología espiritual. El resultado «no es una búsqueda de conclusiones teológicas, ni tampoco mera exégesis positiva, sino una interiorización, una explanación profunda de las verdades de fe contenidas en el evangelio, realizada a la vez desde los textos y desde el alma de su autor humano, el discípulo que supo vivir y reflexionar su fe junto al corazón de Cristo» (p.XIV).

Como dice en la presentación el traductor del libro, el profesor Julián Urbistondo, estamos ante una obra de teología espiritual, donde «no sólo el entendimiento entra en juego, sino la sensibilidad, la intuición, la personalidad entera en su sentido más profundo...» (Ib.). Después de un interesante prólogo para la edición española, P.M. de la Croix hace una breve introducción para pasar a la exposición de veintiún temas, entre los que predominan las cuestiones cristológicas y las preumatológicas (Cfr. pp.73-231, 232-261, 311-345, 471-522). Se fija también en la formación espiritual del evangelista (cfr. pp.3-29) y en la peculiaridad de su obra inspirada (cfr. pp.30-50). Dedica el cap. III al prólogo de San Juan, el IX a la fe, el XIV a la Pascua y el XVIII a la Pasión y a la Madre del Redentor. El tema de la caridad lo estudia en tres capítulos (XV, XVI y XVII) bajo el prisma del sacrificio, de la unión y de la unidad.

Aunque, en definitiva, San Juan se refiere lo mismo que los otros evangelistas a la vida y obra de Cristo, «posee además un carácter particular y una dimensión misteriosa» (p.XVII). Juan, en efecto. «no 'construyó' nada, no añadió nada al dato revelado. Lo que nos entrega es el fruto de una interiorización de la 'Palabra', bajo la acción del Espíritu», (p.2). Esa interiorización profundiza en cuanto él vivió muy unido a Cristo, se adentra en el misterio con naturalidad. Así «el cuarto evangelio, tan complejo y a la vez tan acabado, esconde su profundidad bajo una prodigiosa sencillez. Sus aguas transparentes esconden un abismo. Al abordarlo después de los

sinópticos, se siente la impresión de penetrar en un mundo distinto. Todo aparece bañado en una luz nueva» (p.30). El relato del evangelista, se impregna de una fragancia divina que él aspira e invita a aspirar (cfr. p. 27). San Juan consigue «esa transparencia única que hacen de cada palabra de Cristo una manifestación divina y del conjunto una epifanía» (p.25). Se coloca así en la corriente del pensamiento hebreo que, a diferencia del helenismo, no concibe la separación neta entre la materia y el espíritu, procedentes ambos del poder divino que, en cierto modo, ha establecido una intercomunicación entre esos dos niveles. Todo se une en Dios, siendo por ello posible «una comunicación entre los dos órdenes de la realidad» (p. 37). Con la Encarnación del Verbo lo divino y lo humano se unen, y en consecuencia ambos niveles, el natural y el sobrenatural, se aproximan más. De ahí que al meditar el IV evangelio, «nos vamos dando cuenta de que en él está reunida y realizada toda la historia del mundo en la persona de Cristo, y que no hay ni una palabra, ni un hecho que no entrañe, junto con su sentido obvio y su alcance material e histórico, una significación y un valor espiritual que trascienden el espacio y el tiempo» (p.45).

No obstante, para lograr esa penetración, nos dice el autor, es preciso leer y meditar el evangelio con visión de fe, dejándose conducir por la fuerza del Espíritu (cfr. p.48 y 326). San Juan, como los otros autores sagrados y aun más que ellos, intenta llegar hasta el más allá de los hechos narrados, buscando su significación oculta, «para conducirnos hasta el plano espiritual en el que desemboca la fe» (p.327). Ello no significa que se nos presente una visión abstracta o intelectualizada, algo tan contrario al espíritu semita. En este sentido hay que recordar cómo Juan insiste en el carácter directo de su testimonio acerca de lo que ha visto, oído, e incluso palpado (cfr. 1 Jn 1,1). Hay en el IV evangelio un ambiente realista, observado muchas veces en sus detalles más nimios. «El realismo, dice el autor, es el clima necesario para toda vida espiritual verdadera y nada le es tan contrario como el ensueño. Los santos son los realistas más auténticos, y Dios la realidad por excelencia. Si él es invisible, la evidencia de este mundo visible salido de sus manos es prueba y garantía de su realidad, que sólo alcanza quien aprende a caminar 'per visibilia ad invisibilia'. La encarnación ha venido a consagrar definitivamente este camino» (p.17).

El posible sentido espiritual de lo material, tan presente en nuestro evangelio, explica el abundante uso del símbolo «que deja, traslucir las realidades espirituales más altas, aquellas que el alma insaciable ansía. Así, en el cuarto evangelio sólo aparecen los símbolos religiosos mayores, los que están cargados del mismo significado esencial en todas las religiones: el agua, el pan, el vino, la luz» (p.35). Aparte de esos grandes símbo-

los concretos, reconoce el autor el valor simbólico de la misma obra de Cristo. Así el relato joanneo tiene, de ordinario, «dos planos: el del milagro y el del signo. Hoy, como ayer, las almas carnales encuentran alimento en los primeros, pero no van más allá; se detienen en los hechos. Las almas espirituales, abiertas a los signos, penetran en el misterio de la fe. De esta forma, no deja de efectuarse silenciosamente, a través de los tiempos, una separación entre dos mundos: el uno opaco y material, donde los signos no revelan nada, mundo de la gravedad en el que los milagros mismos acaban perdiendo su virtud; y el otro, del todo espiritual y transparente, donde la fe se hace cada vez más reveladora, donde el alcance de los signos no cesa de crecer, donde Cristo ocupa más y más el centro de todas las perspectivas, donde todo converge hacia él y tiene significado en él» (p.325s).

Dentro de la misma línea de pensamiento está la interpretación metahistórica de los hechos pasados, especialmente en el Pueblo elegido. Para los hebreos era normal que los acontecimientos dejaran entrever los designios de Dios, así como la dirección que toman dichos acontecimientos. Por eso la historia de Israel y sus personajes son «considerados como preparación del acontecimiento trascendente que a la vez les polarizaba y les daba su pleno cumplimiento. Sin menoscabar en nada su papel historico y religioso, Moisés, David y los demás personajes del Antiguo Testamento, debían ser considerados en adelante como figuras de Cristo, como bocetos diseñados a la vista de un modelo» (p.41). San Juan tiene presente «el acontecer de la historia del pueblo de Dios, y a la luz de Cristo descubría su verdadera significación. Después de haber captado la relación esencial, que une el Antiguo Testamento con la vida de Cristo, Juan unirá ya siempre a esta vida la historia del Pueblo de Israel. La una responde a la otra, la una perfecciona a la otra, la una ilumina a la otra» (p.42). Esto supuesto, piensa P.M. de la Croix, y con razón, que no se puede entender el IV evangelio si no se conoce el Antiguo Testamento. «No sólo para establecer paralelos, semejanzas entre dos registros superpuestos, sino más aún para vislumbrar que todas las cosas deben ser referidas a Cristo y que solamente a su luz nos revelan su verdadero significado» (ib.).

En el capítulo titulado «El Verbo de verdad» afronta el autor el estudio de este concepto, típicamente joanneo, en que los autores suelen discrepar a la hora de establecer sus raíces y su mismo significado. Para P.M. de la Croix la verdad gira siempre en torno a Cristo, la Verdad misma, que «debe ser 'conocida' en el sentido biblico del término, es decir, que el hombre debe estar unido a ella por amor, adherirse vitalmente» (p.87). La verdad exige, por tanto, «una actitud personal que conlleva, dentro de la tradición de Israel, un sentido moral, una exigencia de lealtad, de sinceri-

dad, de fidelidad de espiritu y de corazón...» (p.88). Después aplica este pensamiento a Jn 8,32 donde Cristo asegura que la verdad liberará a sus discípulos. «Si me sois fieles -parafrasea el autor- en espíritu y en las obras, si os convertís en almas interiores que vivan en mí y en las que yo pueda vivir, seréis verdaderamente discípulos mios, seréis penetrados y vivificados por mi Espíritu, y entonces tendréis un 'conocimiento' intimo, verdadero, interior, espiritual» (ib.). En nuestra opinión, P.M. de la Croix se desvía aquí del razonamiento inicial y pierde el hilo que unía a la libertad con la verdad como fidelidad. No obstante, su razonamiento inicial se acerca un poco a la interpretación personal que defendíamos de ese pasaje, Jn 8,32, en el VI Simposio Internacional de Teología, celebrado en 1984 en la Universidad de Navarra, cuyas actas están publicadas [268]. Sosteniamos que la verdad en Jn 8,32,10 mismo que Jn 1,14, hay que interpretarla teniendo en cuenta el substrato hebreo del término אמת, *'emet* traducido como fidelidad o amor siempre leal. De ahí que a la ley de Cristo, la de la caridad, Santiago la llame «ley perfecta, la de la libertad» (St 1,25).

En más de una ocasión se aborda la eclesiología del IV evangelio. Algunos autores han tachado a nuestro evangelista de insistir en el carácter íntimo de las relaciones del hombre con Dios, prescindiendo en cierto modo de los demás hombres. «Nada más inexacto. Si, como acabamos de ver, el evangelio está situado bajo el signo de la encarnación, si es un evangelio eclesial y sacramental, ¿no resultaría evidente que la unión con Cristo a la que personalmente nos invita nos ha de llevar a una mayor unión con los demás hombres?... Si la unión con Dios es verdadera, lleva necesariamente consigo el amor a nuestros hermanos, y mediante ese amor hace progresar al mundo por los caminos de la unidad» (p.XXVIs).

Juan escribe mucho después que los sinópticos, cuando ya la Iglesia habia alcanzado un gran desarrollo y expansión. Por ello nuestro evangelista comprende entonces que «la Iglesia es la encarnación continuada, es Jesús 'extendido y comunicado'. Con la encarnación el Eterno ha entrado visiblemente en el tiempo», (p. XXI). Más adelante observa cómo Juan destaca «la presencia divina que anima a la Iglesia y la hace ser una encarnación continuada. En efecto, el Espíritu Santo es el Espíritu de Cristo: pero donde está el Espíritu está Cristo, y donde está Cristo está la Iglesia», (p.510). El evangelista no desdeña la parte humana y material, temporal y visible de la Iglesia. En él no se puede admitir la contraposición entre una Iglesia carismática y otra institucional (cfr. ib.). «Así, aunque el cuarto evangelio merezca el título de evangelio espiritual, no es menos cierto que

---

[268] Ver el Excursus V, en p.255.

Juan se cuidó también de mostrar a la Iglesia fundada por Cristo en cuanto 'encarnada', con todas las consecuencias que se siguen, y en primer término la necesidad de jerarquía y organización», (p.512). Trata también del primado de Pedro al hilo de Jn 21,1-19. «A lo largo de todo el relato Pedro se afirma en su papel de jefe... Es a Pedro, en fin, a quien se dirige Cristo, confiándole la dirección de la Iglesia y confirmándole definitivamente lo que ya le había dado a entender en Cesarea...» (p.517s.).

Es cierto que en ocasiones la interpretacción de P.M. de la Croix puede parecer algo subjetiva. No obstante, sus conclusiones son aceptables y siempre apoyadas, con más o menos solidez, en el relato mismo de San Juan. Así estima «que el apóstol recubre con un velo de discreción lo que más hondamente le llega al alma; por eso en todo su evangelio no hay más que dos escenas en que María aparece: las bodas de Canà y el Calvario», (p.449s). Afirma, acertadamente, que estos dos pasajes están cuajados de hondo sentido mesiánico, que fundamenta la dignidad de Santa María y realzan su importante papel en la Redención. Recuerda las palabras de Origenes cuando escribe que «nadie puede adquirir el espíritu del evangelio de Juan (flor de los evangelios) si no ha descansado sobre el pecho de Jesús, si no ha recibido a María por Madre» (p.458). Continúa diciendo que la presencia y proximidad de María «es sin duda lo que ha dado al evangelio de Juan todo su encanto, su profundidad, su misteriosa belleza, su perfume de amor. Asi como el primero que adivinó en el Cordero de Dios al Mesías prometido, y el primero que reconocería a Cristo resucitado en el lago de Genesaret, Juan fue igualmente el primero en recibir en su casa y en su corazón a la madre del Salvador. Bajo este doble título es el modelo del cristiano», (p.458).

Aunque de ordinario P.M. de la Croix se ciñe al texto evangélico, recurre a veces a otros escritos joanneos, especialmente al Apocalipsis, donde según él aparecen de modo explícito algunas de las realidades contenidas en el evangelio de forma implícita. Asi, continúa diciendo, «en el Apocalipsis María aparece ya reunida con su Hijo en el lugar que le estaba destinado. Pero en el evangelio es ante todo la que acompaña y conduce a la Iglesia en su marcha terrenal. Bajo estos dos aspectos hemos de considerarla. Triunfante en el cielo como Reina, y compartiendo la gloria de su Hijo, continúa, no obstante, ocupada con sus hijos de la tierra, sigue siendo, y mejor que nadie, la primera en darse cuenta de lo que nos falta, y su oración nos lo consigue. No cesa de engendrarnos a la vida del cielo, de guiarnos hacia su Hijo: 'Haced lo que él os diga' « (p.470).

A. WIKENHAUSER, *El evangelio según Juan*, Barcelona 1967, 530 pp., 21x14 cm.

La presente traducción castellana está hecha sobre la tercera edición alemana, publicada en Ratisbona en 1961. La obra se divide en dos partes, precedidas por una introducción, (pp.11-59), y un estudio sobre el prólogo, (pp.61-88). Termina con un apéndice sobre la «Cronología de la vida de Cristo según el cuarto evangelio» y un indice de los treinta y dos «excursus» que el autor va intercalando a lo largo de su comentario. La primera parte abarca el estudio de Jn 1,19-12,50 ya la titula «La obra de Jesús en el mundo». A continuación comenta 13,1-21,25, bajo el título de la segunda parte, «El retorno de Jesús al Padre».

Comienza la introducción con una proposición que reviste el tono de una tesis, subrayando parte de su enunciado: «Hacia el año 180 prevalece en la Iglesia, salvo contadas excepciones, la convicción de que *el apóstol Juan, hijo de Zebedeo y hermano de Santiago el Mayor, a edad avanzada compuso el cuarto evangelio en Asia Menor*» (p.11). Analiza luego con detenimiento los datos de la antigua tradición, rebatiendo a quienes opinan que el testimonio de Policrates e Ireneo no se refieren al apóstol San Juan, o que el evangelista no estuvo en Éfeso, sino que murió entre los años 60-70. Pasa luego al análisis del texto evangélico mismo, como argumento interno de autenticidad, para concluir con cierto énfasis que «*el cuarto evangelio ofrece pruebas de haber sido compuesto por un testigo ocular de la vida de Jesús, y, más exactamente, por el apóstol Juan*» (p.25). Estudia también la peculiaridad de este evangelio, destacando su «caràcter teológico» y que «*la revelación que el eterno Hijo de Dios hace de sí mismo constituye la esencia del cuarto evangelio*» (p.41). En cuanto a la unidad del texto, reconoce las dificultades que ofrece, de las que «numerosos criticos independientes toman pretexto para afirmar que el autor (desconocido) del evangelio lo escribió sirviéndose de varias fuentes escritas, o que tomando por punto de partida un documento básico, lo retocó completándolo y ampliándolo» (p.55). Ofrece luego diversas explicaciones de las anomalías del texto, sin considerar definitiva a ninguna de ellas. Por último hace «notar que también entre los críticos independientes hay quienes rechazan la idea de cambios en unos pasajes por otros y la hipótesis de las fuentes fragmentarias (por ejemplo, C.H.Dodd, Barrett). La unidad de lengua y de estilo es tal, afirman, que es del todo imposible distinguir en él diversas fuentes. No que el autor haya prescindido por completo de ellas, sino que al utilizarlas las elaboró tan a fondo y en tal forma les imprimió el sello de su propio espiritu, que el esfuerzo por aislarlas resulta inútil» (p.58).

Termina la introducción con el decreto de la Pontificia Comisión Biblica (29-V-1907) que, sin pronunciarse en ningún sentido sobre él, resume así «Argumentos externos e internos demuestran que él apóstol Juan es el autor del cuarto evangelio. Las acciones de Jesús narradas en él no son simples alegorías o símbolos de verdades religiosas; los discursos no son libres creaciones teológicas del escritor, puestas por él en boca de Jesús» (p.59).

Al final del comentario a Jn 10 presenta Wikenhauser un amplio «excursus» sobre «la figura de Cristo en el evangelio de Juan», donde partiendo de que «Jesucristo es a un mismo tiempo hombre perfecto y verdadero Dios» (p.311), expone los aspectos principales de la cristología joannea. Luego, a lo largo de todo el comentario, vuelve una y otra vez sobre la figura de Cristo, tal como nos la presenta el discípulo amado. Así se detiene en el estudio de Jn 1,29 para explicar el rico contenido del título de Cordero de Dios. Después de exponer diversas interpretaciones, considera que «parece más sencillo y obvio pensar que el evangelista dio a las palabras del precursor una forma correspondiente a la idea que de la obra redentora se hacía la conciencia de los primeros cristianos, quienes consideraban a Cristo como el cordero pascual, y al mismo tiempo hacía alusión a Is 53 (donde el siervo de Dios sufriente es comparado con un cordero llevado a la muerte), como a la profecía fundamental de la muerte de Cristo... Ambas figuras (la del cordero pascual y la del siervo de Dios sufriente) debieron, efectivamente, servir de base a las palabras del Bautista y fundirse en ellas para expresar un concepto unitario» (p.101). Admite también que al no quebrantarse las piernas a Cristo crucificado se estaba aludiendo al rito del sacrificio del cordero pascual según Ex 12,46: «Esta relación intencional indica a las claras que el evangelista considera a Jesús el verdadero cordero pascual inmolado por la salvación del mundo» (p.501).

Al comentar Jn 10,7 donde Jesús se define como «la puerta de las ovejas», considera que «con la mayor parte de los comentaristas hay que entender el v.7 (de acuerdo con los vv.1-2) como tratando de la puerta que sirve de entrada al aprisco... Esta interpretación del v.7 implica la suposición de que el aprisco simboliza a la Iglesia, cuyos jefes reciben el mandato de Cristo» (p. 298). Es también interesante su comentario a Jn 21,15-19 donde sostiene que «el sentido del diálogo es que Jesús confía a Pedro la suprema dirección de la Iglesia, pues el apacentar las ovejas es, según Jn 10,4.27, una metáfora para indicar el gobierno de los fieles. Ahora, cuando se dispone a retornar al Padre, Jesús confía a Pedro el cuidado de su grey, haciendo así efectiva la promesa que le había hecho anteriormente. Basado en estos versículos, el concilio Vaticano I declaró: 'Sólo a Simón Pedro

confirió Jesús, después de su resurrección, la jurisdicción de pastor y guía supremo sobre todo su rebaño' « (p.523). No obstante opina que el empleo de «corderos» y «ovejas» no bastan para concluir «que *expresamente* constituye a Pedro pastor de los fieles y de los demás apóstoles» (ib.), pues según su opinión las dos palabras son sinónimas.

Dentro de la eclesiología joannea defiende que Jn 10,16 supone claramente una Iglesia universal, «en la cual se hallan reunidos todos los que están destinados a la salvación, y de los cuales él es Señor» (p.302). En otro momento afirma que un «distintivo importante de la Iglesia es la unidad. Los fieles de Cristo deben ser un solo rebaño bajo un solo pastor (10,16). La unidad de los fieles entre sí, con Dios y con Cristo es un gran anhelo que el Señor manifiesta en su partida (17,20-23)»(p.468s.). Sin embargo al hablar de la túnica inconsútil de Cristo no trata de su simbolismo en relación con la unidad de la Iglesia, inclinándose en cambio a una evocación de la túnica sin costura del sumo sacerdote (cfr. p.496). Respecto a la «oración sacerdotal» afirma que no puede considerarse «como una oración de consagración, como si Jesús pretendiera con ella preparar, ofrecer y bendecir el sacrificio cruento de la cruz; en efecto, solo en el v.19 dirá que consagra su vida en sacrificio por los suyos... y por cierto lo dice en forma velada y como medio para alcanzar el fin que la oración se propone» (p.451). Sin embargo, al comentar dicho v. 19 parece contradecirse, pues afirma que «el verbo 'santificar' en este pasaje significa 'consagrarse en sacrificio'. De la misma manera, en Hb 10,10 se lee que 'somos santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo, de una vez para siempre'; en nuestro pasaje es Jesús mismo quien dice que se ofrece en sacrificio a Dios» (por nuestra parte podríamos agregar que en este sacrificio él es no sólo víctima, sino también sacerdote; cfr. Hb 9,11-14). En la frase «por ellos me santifico a mí mismo, las palabras 'por ellos' hacen pensar en numerosos pasajes del NT en que la muerte de Jesús es presentada como sacrificio por los hombres» (p.460).

En cuanto a la interpretación eucarística de (Jn 6,51c-59, asegura que «esta perícopa habla con toda seguridad, y en términos inequívocos, del banquete sacramental de la eucaristía. Esta afirmación ha sido negada en el campo protestante hasta hace poco tiempo; pero en la actualidad algunos de tales autores han cambiado de parecer» (p.197). Señala en otro momento la diferencia con respecto a los sinópticos en cuanto al uso del término cuerpo (σώμα, *sôma*) que éstos hacen, mientras que San Juan usa carne (σάρξ, *sárx*). «Sin embargo, no es difícil hallar la explicación, al observar que el mismo término se encuentra también en San Ignacio y en Justino; el uso del término 'carne' se debe a la preocupación por combatir

ciertas herejías de la época, en especial el docetismo, circunstancia que hacía necesario insistir expresamente en que Cristo se manifestó en carne verdadera» (p. 198). Defiende incluso que el Señor diría carne y no cuerpo al pronunciar las palabras de la consagración en arameo, pues en esa lengua el binomio «carne y sangre» es más usual que no «cuerpo y sangre». La elección de σώμα, *sôma* se debería a la influencia de los LXX que generalmente traducen el hebreo בשׂר, *basar* (carne) por σώμα, *sôma* (cuerpo) (cfr. Ib.). De todos modos afirma en otro momento que «por la eucaristía, el cuerpo glorioso de Jesús resucitado ocupa el centro del culto cristiano» (p.127).

Expone que en San Juan «el conocimiento de la verdad es no tanto conocimiento intelectual, cuanto aquella percepción que parte de la voluntad: la verdad así percibida es la revelación divina, y su conocimiento hace madurar, como fruto precioso, la comunicación de la verdadera vida, la vida divina... Del conocimiento de la verdad nace, para el verdadero discípulo, la libertad. El pensamiento de Jesús es éste: el creyente, que hace suya la vida contenida en la revelación divina, y por ella comunicada, alcanza la libertad» (p.270). Compara esta doctrina con la máxima estoica que dice: «Sólo el sabio es libre, y todo ignorante es un esclavo». La enseñanza de Jesús es distinta: «Según su doctrina, el hombre, miembro de la creación caída, es esclavo del mal y del pecado, y la libertad de tal esclavitud es un don que recibe de Dios que está ordenado a su salvación; no es, en definitiva, otra cosa que la liberación del pecado, y sinónimo de redención» (ib.). Más adelante sostiene que para San Juan «la palabra 'verdad' significa la realidad divina, opuesta al mundo en que se encuentra el hombre, y accesible al hombre sólo mediante la revelación. Verdad es la realidad divina en cuanto se comunica haciéndose conocer y revelándose» (p.277). Esto es cierto, pero creemos que el concepto de verdad en el IV evangelio es más complejo y polivalente, admitiendo otras matizaciones, según el contexto, sin excluir la sostenida por Wikenhauser.

A lo largo de la exposición vemos aflorar una y otra vez las evocaciones joánicas a las fiestas judías, marco ideal para la revelación que de sí mismo nos ofrece Jesucristo en el evangelio de San Juan. Las bodas de Caná, observa el autor, aparecen como una fiesta nupcial. Cuando el alborozo decae por falta de vino, Cristo manifiesta su gloria, gracias a la intervención de María. Entonces, por vez primera, los discípulos creyeron en él (cfr. p.113). También, al narrar la resurrección de Lázaro, los diálogos precedentes, cuando Jesús se proclama la Resurrección y la Vida, se encuadran en el entorno de los ritos funerarios, entre los que figuraba el llanto por el ser querido ante el sepulcro (cfr. p.328). También la celebración de

la última Cena se adapta al rito de la Cena pascual y una vez más la palabra de Cristo desvela los misterios divinos, fluyendo a raudales por los limpios canales de una celebración festiva (cfr. p.385s).

En cuanto a las grandes fiestas judías que jalonan el IV evangelio, Wikenhauser las describe con minuciosidad, estudiándolas con detenimiento. Opina que en Jn 5,1 es probable que la fiesta de que se habla sea la de Pentecostés (cfr. pp.183, 212 y 231), una de las tres grandes solemnidades que prescribían la peregrinación a Jerusalén. En cuanto a la fiesta de los Tabernáculos, se fija en Jn 7,37 y afirma que «en este día, Jesús, procediendo como los profetas del AT, que también gustaban de hablar en las grandes solemnidades, se presenta en el templo entre la multitud de los que participaban en la fiesta, y en voz alta invita a todos aquellos que tengan sed a venir a él, pues él puede extinguirla» (p.246s). La fiesta de la Dedicación, o חנכה, *hanukkâ*, es también un momento propicio para la revelación del Enviado del padre, siendo una vez más el templo ese entorno adecuado en el que Jesús habla de su divinidad, exclamando que él y el Padre son «una sola cosa» (cfr. p.306).

Habla de la esperanza del judaísmo acerca de la nueva construcción del templo por obra del Mesías prometido. Ese nuevo santuario alcanzaría una «magnificencia y esplendor inauditos, destinado a durar para siempre» (p.125). Pero Jesús trasciende esa esperanza y la eleva a un plano más alto, designándose «a sí mismo como aquel que lleva a término los últimos destinos, que erige la maravillosa construcción de la comunidad de Dios prometida para los últimos tiempos, es decir, la Iglesia» (p.125).

El culto también es renovado, superando así las antiguas divergencias y discusiones entre judíos y samaritanos. «Jesús elude en absoluto ocuparse del problema relativo a la legitimidad del sitio en que se ha de adorar a Dios; por el contrario, como verdadero profeta que es, anuncia que en el tiempo que pronto va a comenzar, o que, más exactamente, se ha iniciado ya con su obra (v.23), es decir, en la era mesiánica, todo culto, judío o no, que esté vinculado a un determinado lugar, perderá su valor» (p. 166). Se trata, pues, de un culto nuevo, «en espíritu y en verdad». Explica el autor que «se entiende comúnmente por 'adoración en espíritu y en verdad' una adoración interior, espiritual, que no se expresa mediante sacrificios materiales ni está ligada a determinados lugares de culto... Es preciso reconocer, sin embargo, que esta interpretación no explica todo el contenido de los dos términos que usa la expresión» (p.168). A continuación presenta su propia sentencia sobre el tema diciendo que «los adoradores 'en verdad' son aquellos que han nacido del Espíritu (3,3-8) y han sido santificados por medio de la palabra y de la verdad (17,17.19); por su parte, la verdade-

ra adoración de Dios es la que brota del nuevo principio de vida que poseen los que abrazan la fe; es, en una palabra, la adoración que los verdaderos hijos de Dios, y sólo ellos, están en condición de rendirle» (ib.).

Finalmente este amplio comentario se completa con cinco mapas que, sin duda, son una buena ayuda para seguir el relato evangélico, que en el caso de San Juan se prodiga en numerosos datos topográficos.

L. BOUYER, *El cuarto evangelio. Introducción al evangelio de Juan*, Barcelona 1967, 311 pp., 16,5x11,5 cm.

El autor llama a su libro «meditaciones joánicas» en la dedicatoria que ofrece a O. Culmann. Este dato nos introduce ya en ese ámbito de la teología espiritual, en que el P.Bouyer se mueve con soltura, gracias a los numerosos estudios publicados sobre la historia de la espiritualidad.

La obra se inicia con una introducción (pp.9-42) y continúa con dos grandes partes, que titula «El Verbo,vida y luz» a la primera (pp.45-229), y «Pasión y glorificación» a la segunda (pp.233-305). Con más o menos detenimiento recorre el relato evangélico y estudia los siguientes temas: «El prólogo», «Testimonio del Bautista», «Testimonio de los primeros discípulos», «El signo de Caná», « El templo purificado», «La Vida: el bautismo», «La Vida: la eucaristía», «La Vida y la Luz: fiesta de los tabernáculos», «La Luz» y «La resurrección de Lázaro». En la segunda parte dedica un capítulo a los «Preliminares de la Pasión», dos a «Jesús y a los suyos», terminando con «La Pasión», y «Jesús glorificado». Cierra la obra un breve epílogo.

Destaca el autor, ante todo, que «no hay quizá libro en el Nuevo Testamento que se distinga tan a las claras de los demás. ... Si se lee a continuación de los tres primeros, parece pertenecer a un mundo diverso, bañado de distinta luz» (p.9). A continuación observa que «cuando se lee después de otros libros del canon cristiano, nos parece percibir una súbita serenidad, un esclarecimiento general» (p.10). En gran parte, supuesta la intervención divina, la obra refleja la profundidad y riqueza de comprensión que el discípulo amado alcanzó, después de muchos años de contemplación serena y amorosa, reavivando en la intimidad de su oración el recuerdo de cuanto vio y escuchó al lado del Maestro. «Recogiendo los frutos todos de su madurez, viendo ya la luz del atardecer, un atardecer sin ocaso, en la definitiva serenidad de esta maravillosa senectud debió reunir la esencia de su catequesis en el evangelio, y luego colocar, como la llave de un jardín cerrado, ese prólogo en que el tiempo queda absorbido por lo eterno» (p.21).

En otro momento se inclina decididamente por la autenticidad del IV Evangelio: «Una tradición recibida sin divergencias ni con tradiciones en la Iglesia antigua, identifica al 'amado' y al 'anónimo' con el apóstol san Juan, hijo del Zebedeo, al mismo tiempo que le reconoce autor del evangelio que todavía hoy en nuestro Nuevo Testamento lleva su nombre» (p.17) Resalta también Bouyer la peculiaridad del estilo joanneo, inclinado de ordinario a dar un doble sentido a sus palabras, «que por otra parte confluye finalmente en una profunda unidad. Ya veremos cómo casi en cada página topamos con fórmulas que no sólo pueden, sino que deben entenderse en doble sentido, de ningún modo incompatible, sino más bien complementario. Este procedimiento puede parecer un artificio a nuestra mentalidad de modernos occidentales; pero resulta harto conforme al arte y gusto del antiguo Oriente, para que podamos dudar en reconocerlo» (p.13)

Pone de relieve el autor que «el concepto joánico de la historia no es sino la ampliación de un pensamiento más amplio: que el mundo material no es un simple caos donde no penetra el espíritu, sino que es, por el contrario, como la figura del mundo espiritual, figura en la que un atento observador podrá descubrir las realidades más profundas y ocultas» (p.24). El descubrimiento de esas realidades trascendentes, que laten hasta en lo más intrascendente, se hace posible sobre todo gracias a la encarnación: «Puesto que la Palabra divina se ha hecho carne, el mundo, entenebrecido por su caída, encuentra en Jesús su antiguo resplandor» (p.25). Los hechos de la vida de Cristo, lo mismo que sus palabras, tienen todos ellos una significación teológica, un valor doctrinal. Así el evangelista «no ofrece hechos y verdades, en absoluto yuxtapuestos, sino tan indisolublemente unidos, tan perfectamente uno, que olvidar los hechos para ver sólo las verdades es como anular a éstas, y abandonar las verdades para salvaguardar los hechos es condenarse a no procurar sino empobrecer su misma raíz, desfigurándolos y haciéndolos desconocidos» (p.27).

Un aspecto al que el autor dedica bastantes páginas es a la posible dependencia del evangelista respecto del helenismo, puesto que Juan escribe en Efeso y para cristianos procedentes, en su mayoría, del mundo griego. Admite Bouyer la afinidad en algunos momentos con la cultura de Grecia, «pero la línea de su auténtica interpretación parece ser tal como la ha definido recientemente Dodd, el conocido exégeta inglés. Dentro de una presentación del evangelio profundamente meditada, todo se halla construido con materiales judíos o cristianos primitivos» (p.12). Prueba del judaísmo subyacente al texto joanneo es la presencia continua de las fiestas judías entre las que cabe destacar la de los Tabernáculos y la Pascua. Señala el autor que los elementos litúrgicos de las fiestas son recogi-

dos por el Señor como base y cauce de sus palabras: «No podía desearse ocasión más apropiada para esta conclusión de la enseñanza acerca de la Vida, y para pasar de la Vida a la idea de la Luz, que la fiesta de los tabernáculos... Así, al final de la fiesta que impresionaba tan vivamente el espíritu del pueblo, el mismo día en que se había implorado la caída de las lluvias celestiales, cuando Jesús gritó: 'Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba. El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno', la resonancia de tales palabras, en unas circunstancias propicias para abrir los corazones, debió ser considerable» (p.180).

En cuanto a la última Pascua, estima que su recuerdo «no se halla ahí tan sólo para disponernos a una señal precursora del sacrificio, sino a ese mismo sacrificio» (p.233). Aventura una interpretación muy sugerente al afirmar que no sería imposible que los capítulos 15-17 ocurrieran ya fuera del cenáculo, en los pórticos del templo, abiertos a la gente en la noche de Pascua. Allí hablaría de la vid verdadera, sugerida por la gran vid dorada que ornamentaba como una guirnalda la entrada de la naos del templo. Bajo aquellos pórticos sagrados pronunciaría también la oración sacerdotal. No obstante advierte que esa interpretación «sea imposible -adviértase bien- sostenerla sobre pruebas seguras» (p.260).

Reconoce y destaca la diferencia de tiempo de composición entre los Sinópticos y el IV Evangelio, que «es para comunidades que conocen ya la vida, de la que Cristo es centro y origen, para quienes ha sido escrita esta vida, tal como ella se manifestó a los hombres. Así se mantiene una constante relación, discreta pero estrecha, entre el desarrollo de la narración joánica y el de la vida cristiana y el de la Iglesia primitiva» (p.36). Por ello el relato de la multiplicación de los panes y de los peces, donde se emplea el término εὐχαριστήσας, *eucharistésas*, hubo de recordar a los inmediatos destinatarios de san Juan el relato de la institución de la Eucaristía. De hecho «el significado del banquete fue explicado por Jesús en un largo discurso que pondrá de manifiesto a la vez lo que Cristo es para nosotros y la manera como podemos recibir su don de vida» (p.157). Pone también de relieve «esa insistencia sobre la carne y la sangre que se come y se bebe, en evidente relación con la consagración del pan y del vino como cuerpo y sangre de Cristo» (p.165).

Al comentar la resurrección de Lázaro, señala el autor que «la declaración expresa de que una enfermedad sea ocasión de la gloria de Dios se repetirá en varias ocasiones más. Ella conduce a los discípulos hacia la idea de la glorificación realizada en el mismo Cristo, a través del sufrimiento y de la humillación» (p.196). Termina comentando los pasajes joaneos de las apariciones de Cristo resucitado estimando que «el relato sobre

el descubrimiento de la resurrección es lo que nos ha dejado San Juan de más bello. Sobre toda esta página domina la atmósfera matinal. Todavía las tinieblas envuelven la tierra en la que la Vida ha descansado en el sepulcro por todo un sábado. Pero ya desde un principio se presiente la proximidad de la luz: el sepulcro vacío nos la hace esperar, los ángeles la anuncian, y por fin aparece...» (p.298).

El Señor resucitado saluda a los suyos, una y otra vez, con la paz, colmándolos de una profunda alegría. En efecto, «tras el don de la paz viene el de la alegría. Estas dos palabras, paz y alegría, aparecen constantemente en los escritos de los primeros cristianos, y es precisamente su unión lo que tiene de más característico el primitivo espíritu cristiano. Se ha observado que en los saludos de la antigüedad los judíos se deseaban la paz y los griegos la alegría. El cristianismo ha unido ambos términos, haciendo de un simple deseo formulario de una auténtica bendición; pues, a la par que la paz, la alegría de que se trata no es 'como la del mundo', sino la alegría de Cristo» (p.264).

H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'évangile spirituel*, Brujas 1967, 578 pp., 21x14 cm.

Esta obra es fruto de muchos años de docencia en el seminario mayor de Gand y en la Universidad de Lovaina. El autor se nos muestra buen conocedor de las corrientes exegéticas y las tiene en cuenta, aunque procura evitar la polémica y el perderse en discusiones inútiles.

La introducción consta de dos capítulos. El primero trata de la autenticidad, características propias y el valor histórico del IV Evangelio. El segundo capítulo lo dedica a estudiar la unidad literaria y de composición del texto joanneo. Después presenta una división del evangelio que consta de cuatro libros. 1) El libro de los signos, que va de Jn 1,1 a 4,54. 2) El libro de las obras que comienza con la curación de Betesda en Jn 5 y llega hasta la unción de Betania y los hechos que siguen según Jn 12. 3) El libro del adiós que recoge los sermones de la última Cena según Jn 13-17. 4) El libro de la Pasión, que incluye también la Resurrección, así como el capítulo 21. Es, sin duda, una división sugestiva y aceptada por muchos, aunque los límites no sean siempre tan nítidos como pudiera parecer.

Observa que el pensamiento de Juan se desarrolla progresivamente, en espiral. Va girando alrededor de unas ideas fundamentales, al mismo tiempo que profundiza en ellas, consiguiendo unas perspectivas cada vez más hondas (cfr. p.7). Admite que el léxico de San Juan es reducido, e incluso pobre. Sin embargo, sus palabras están cargadas de sentido y su-

gieren diversas pistas de interpretación. «En su reducido vocabulario se expresa no sólo todo un mundo de pensamiento, sino también todo un mundo de sentimientos. Todo está concentrado, descrito con un simple trazo de pluma...Y, sin embargo, este relato compacto no es un tratado inerte, sino que tiene el tono de un relato intensamente vivido, en cada página florece la sonrisa de la vida, el mismo sentido del humor» [269]. En cuanto a la unidad de composición, critica a quienes con un «optimismo a veces desconcertante» [270], sostienen que han llegado a trazar, hasta en los más mínimos detalles, la prehistoria de los libros bíblicos. Según ellos, «la mayor parte de los escritos se reducen a una colección de pequeñas unidades en las que uno ensaya indicar el origen y el diseño primitivo, el 'Sitz in Lebem'. En Juan se detectan la secciones dichas 'joánicas' y otras 'sinópticas', la obra estaría mal construída» [271]. Más adelante vuelve a defender el «Textus receptus» del IV Evangelio, denunciando que con demasiada frecuencia el estudio del texto evangélico se limita a una disección, a un análisis de la pulpa del fruto, exprimido hasta el máximo. «Mediante pruebas microscópicas, se ha intentado reducir el tejido vivo a sus componentes químicos; se han situado las nociones joánicas en su ambiente que resulta más bien anterior. ¿Cómo devolver la savia y la vida a un tejido disecado? ¡Qué diferencia habrá entonces entre el pensamiento vivo de un Juan vivo y la colección de materiales disecados, brutalmente estirpados de su contexto y minuciosamente observados con lupa!» [272]. Todo ese material de laboratorio, sigue diciendo el autor, es sin duda, impresionante, pero no sirve para captar el hálito vital del hagiógrafo. Su postura puede ser tachada de conservadora, pero poco le importa a nuestro autor que «consciente y deliberadamente, él se mantiene a veces en una actitud con-

---

[269] «En son vocabulaire réduit s'exprime non seulement tout un monde de pensée mais aussi tout un monde de sentiment. Tout y est concentré; décrit-on, c'est par un simple trit de plume... Et cependant ce récit compact n'est pas un traité inerte, car outre le ton d'un récit intensément vécu, à chaque page fleurissent le sourire de la vie, l'humour même» (o.c., p.9).

[270] «...optimisme parfois déconcertant» (o.c., p.11).

[271] «...la plupart des écrits se réduissent à une collection de petites unités dont on essaie d'indiquer l'origine et le dessein primitif, le 'Sitz im Leben'. En Jean on détecte des sections dites 'johanniques' et d'autres 'synoptiques'; l'oeuvre serait mal construite» (o.c., p.11).

[272] «Par des prélèvements microscopiques, on a tenté de réduire le tissu vivant a ses composantes chimiques; on a situé les notions de Jean dans un climat qui lui est bien antérieur. Comment restituer ensuite séve et vie au tissu desséché? Quelle différence entre la pensée vivante d'un Jean vivant et la collection des matériaux disséqués, brutalement extirpés de leur contexte et minutieusement examinés à la loupe!» (p.23).

servadora. El autor estima que la crítica científica no puede poner en jaque al buen sentido. Jamás los argumentos de hechos pueden ser anulados por simples hipótesis» [273].

Afirma que en el IV Evangelio predomina la figura de Cristo glorificado, lo que no equivale a Cristo mitificado. Para Juan la gloria del Señor no está separada de su humanidad. San Juan ha contemplado la gloria divina en la carne de Jesús, que inicialmente cubría como un velo la grandeza del Señor, que se manifiesta en la hora de la muerte-resurrección-ascensión. Así, «la teología joánica se caracteriza por una suerte de paso constante de lo histórico a lo"transhistórico" por el descubrimiento en los hechos de una significación simbólica» [274]. La argumentación del evangelista, continúa el autor, no es deductiva sino inductiva, parte de la experiencia. Bajo el velo de la realidad terrena se formula todo un simbolismo y, por tanto, el evangelio transcurre por un doble nivel. Esto ha dado lugar a que algunos pusieran en duda el valor histórico del IV Evangelio. «En realidad, el evangelista no ha imaginado estos datos para entramar una doctrina, sino que él ha retenido de entre los materiales disponibles, los elementos que se prestan a una interpretación simbólica. El evangelio de Juan no es una alegoría, construída a partir de datos ficticios; es necesario leer su relato como un testimonio acerca de hechos reales, que a menudo presentan un doble aspecto, uno terrestre y otro celeste. En la realidad terrestre, Juan discierne la realidad del más allá» [275].

Por tanto, los hechos referidos son reales, exigen incluso ser considerados reales para sostener con firmeza las conclusiones religiosas que de ellos se derivan. «La elección de los episodios retenidos rebela a un fotógrafo y no a un reportero» [276]. Más adelante insistirá: «No olvidemos que

---

[273] «Consciemment et délibérément, il se maintient parfois dans une attitude conservatrice. L'auteur estima que la critique scientifique ne peut mettre an échec le bon sens. Jamais des arguments de fait ne sont annihilés par de simples hypothèses» (p. 11).

[274] «La théologie johannique se caractérise par une sorte de passage constant de l'historique au 'transhistorique', par la découverte dans les faits d'une signification symbolique» (p.23).

[275] «En réalité, l'évangéliste n'a pas imaginé ces données pour étoffer une doctrine, mais il a retenu, parmi les matérieaux disponibles, les éléments qui se pretent à une interprétation symbolique. L'evangile de Jean n'est donc pas une allégorie, construite à partir de données fictives; il faut lire son récit comme un témoignage sur des faits réels, qui toutefois présentent un double aspect, l'un terrestre, l'autre céleste. Dans la réalité terrestre, Jean discerne celle de l'au-delà» (p.42).

[276] «Les choix des épisodes retenus relève du portratiste et non de reporter» (p.48).

el valor simbólico no disminuye en nada la firmeza histórica; para Juan un signo no tiene otro valor simbólico que aquel que realmente produce. Se trata entonces de respetar a la vez la realidad de los hechos y su valor de símbolo» [277].

Después de una época en que se acudía sin cesar a supuestas fuentes gnósticas, mandeas, o helenistas para entender el IV Evangelio, dice Van den Bussche que es más seguro comenzar por leer a San Juan, y tratar de explicarlo por los mismos datos que su escrito aporta. Reconoce las posibles coincidencias terminológicas con el campo del pensamiento griego, pero «las semejanzas accidentales no prueban una dependencia, y es anticientífico interpretar a Juan en función de presupuestos presumibles. Sólo después de haber delimitado con precisión el sentido de una palabra en Juan se la podrá comparar con otra corriente» [278]. Después de contemplar otras posibles influencias en el trasfondo joánico, estima que «es en el antiguo Testamento y en la literatura judía donde hay que buscar las fuentes de la visión teológica y del pensamiento de Juan, no en el mundo griego... con más precisión aún, en los sabios de Israel» [279].

Así lo repite en la exégesis del prólogo donde la expresión «*"Al principio"* nos traslada a la primera frase de la Biblia, al relato de la creación... La literatura sapiencial recurre a la misma expresión para sugerir la divinidad de la Sabiduría» [280]. También al comentar Jn 1,14, estima que la gracia y la verdad reflejan «dos palabras hebreas, ricas de contenido (הסד ואמת, *hesed we 'emet)*. Ellas forman una sóla expresión en Ex 34,6, en un contexto que ha inspirado otros pasajes del prólogo... En el Antiguo Testamento, las dos palabras se suelen fundir en una sola expresión» [281]. En el comentario al

277 «N'oublions pas que la valeur symbolique n'infirme aucunement la véracité historique; pour Jean un signe n'a de valeur réelle que s'il s'est réellement produit. Il s'agit donc de respecter tout à la fois la réalité des faits et leur valeur de symbole» (p.137).

278 «Des similitudes accidentelles ne prouvent pas une dépendance, et il est antiscientifique d'interpréter Jean en fonction d'antécédents présumés. Ce n'est qu'après avoir délimité précisément le sens d'un mot chez Jean qu'on pourra le comparer avec un autre courant» (p.60).

279 «c'est dans le Ancient Testament et dans la littérature juive qu'il faut chercher les sources de la vision théologique et de la pensée de Jean, non dans le monde grec... plus précisément encore, Jean dépend des sages d'Israel» (p.62)

280 «*'Au commencement'* nous reporte à la première phrase de la Bible, au recit de la création... La littérature sapientielle recourt à la meme expression pour suggérer la divinité de la Sagesse» (p. 78)

281 «deux mots hébreux, riches de contenu (הסד ואמת, *hesed we 'emet*). Ils forment une seule expression dans Ex 34,6, dans un contexte que a inspiré d'autres pasages du prologue... Dans l'Ancien Testament, les deux mots se soudent en une seule expression» (p.102).

prólogo afirma que no se puede acusar a Juan de antisemitismo. Es cierto que la palabra «judíos» se emplea de ordinario en el IV Evangelio para designar a quienes no creen en Jesucristo y se oponen a él. Pero no significa que todos los habitantes de Judea, esos eran los judíos de entonces, estuvieran contra el Señor. En realidad se refiere a los sumos sacerdotes y a muchos de los fariseos, -no todos-, que rechazaban a Jesús. En efecto, ese grupo llamado de los judíos, aparece distinto de las muchedumbres hebreas (cfr. Jn 7,11-12). De ahí que, «bien entendido que a este empleo no se adhiere jamás ninguna idea racista o de antisemitismo» [282].

En cuanto a la interpretación de Jn 6, se inclina claramente por su sentido eucarístico y sacramental, pues «la interpretación puramente espiritual, que excluye todo sacramentalismo y remite el discurso a la fe, no encuentra ya partidarios» [283]. Esa perspectiva eucarística está presente no sólo en los vv. 51-58, sino también en el relato del milagro de la multiplicación de los panes y los peces, signo precursor del «alimento que permanece hasta la vida eterna» (Jn 6,27). Observa más adelante que no resulta inverosímil que, en el discurso de Cafarnaún, Juan haya tenido presente la muerte de Jesús en la Cruz: «el pan que él les dará, es él mismo, ofreciéndose como víctima para la vida del mundo» [284].

Al estudiar Jn 1,29 dedica un parágrafo al título Cordero de Dios. Ya de entrada se pregunta si se puede relacionar este título con el cordero pascual. Estima que 1 Co 5,7 da una falsa pista, según él, al decir que «nuestro cordero pascual, Cristo, ha sido inmolado». Reconoce como argumento de peso en favor de esa relación antedicha, el dato de Jn 19,36-37, al hacer coincidir el sacrificio de Cristo, con el de los corderos de la Pascua en el templo. Sin embargo, no admite que el hecho de que no rompan las piernas del Señor pueda relacionarse con el rito de la inmolación del cordero pascual que, según Ex 12,46 y Nm 1,12, no debía ser quebrantado en ninguno de sus huesos. Piensa el autor que ese dato se relaciona más bien con el salmo 34,21. Da como razón, no convincente a mi entender, que el contexto de dicho salmo cuadra mejor con la crucifixión y muerte de Jesús. Aduce, además, que en esta parte del IV Evangelio las citas escriturísticas, menos una, son todas del salterio. Podemos decir que lo mismo

---

[282] «bien entendue, à cet emploi ne s'attache jamais une idée raciale ou d'antisémitisme» (p.111).

[283] «l'interpretation purement spirituelle, qui exclut tout sacramentalisme et rapporte tout le discours à la foi, ne compte plus guère de partisans» (p. 247).

[284] «Le pain qu'il donnera, c'est lui-meme, s'offrant en victime pour la vie du monde» (p.251).

que hay una de Zacarías, puede haber otra del Éxodo, libro por otra parte preferido por San Juan (cfr. p.119, 431, y 625). Hemos de añadir que entre los matices que conlleva el título de Cordero de Dios, no se puede excluir su carácter victimal. Jesús con su sangre nos libra lo mismo que la sangre del cordero pascual libró a los hebreos en Egipto. Digamos también que esta interpretación, aparte de la 1 Co 5,7, está recogida por los Padres latinos, a diferencia de los Padres de Oriente que se fijan más en el Siervo paciente de Yahvé que, según Is 53,7, carga con el pecado del pueblo y marcha dócilmente al sacrificio.

Tampoco estamos de acuerdo con el empeño de Van den Bussche por excluir la interpretación mariológica en Jn 2,1-11. Dice, por ejemplo, que el IV Evangelio es el evangelio de Jesús y no el de María, como si el admitir una interpretación mariológica de un pasaje empañase, o incluso excluyera, una interpretación cristológica. Pasando por alto el claro paralelismo de Jn 2,1-11 y Jn 19,25-27, dice que «se tendrá que demostrar literariamente que en la intención de Juan los dos episodios son paralelos y que en consecuencia, en la construcción literaria de Juan, ellos conforman un principio y un término, y que, en fin, María se halla en el centro de cada uno de los dos episodios» [285]. Es cierto que María no está en el centro, ni en Caná ni en el Calvario. Pero es obvio que ocupa un lugar eminente y en clara relación con la hora de Cristo, la hora de la Redención y, según San Juan, el momento inicial de la glorificación y exaltación de Jesús, a quien María aparece estrechamente unida. Cuando comenta Jn 19,25-27 comienza diciendo que «la escena de María al pie de la Cruz ha dado paso a una floración de interpretaciones simbólicas, entre las que sobre todo ha prevalecido en estos últimos tiempos, al menos en ciertos medios, la idea de nombrar a María madre espiritual de los cristianos» [286]. Tampoco aquí las razones que aporta son válidas, ni han podido contrarrestar la, cada vez más generalizada, interpretación mariológica que defiende, basándose sobre todo el IV Evangelio, la importancia de la Virgen en la Redención, siendo reconocida como Corredentora y Madre de la Iglesia.

---

[285] «il faudrait démontrer littérairement que dans l'intention de Jean les deux épisodes son parallèles et que par conséquent, dans la construction littéraire de Jean, ils constituent un début et un terme et qu'enfin Marie se trouve au centre de chacun des épisodes» (p.137s).

[286] «la scène de Marie au pied de la croix a donné naissance à une floraison d'interprétations symboliques, parmi lesquelles a surtout prévalu ces derniers temps, du moins dans certaiens milieux, l'idée de nommer Marie mère spirituelle des chrétiens» (p.519).

A. JAUBERT, *Approches de l'Évangile de Jean*, París 1976, 189 pp., 20,5x13,5 cm.

Comienza la autora recordando cómo el IV Evangelio no ha escapado a las críticas y actitudes revisionistas, desencadenadas a partir del siglo pasado. «La antigua seguridad sobre el autor ha sido objeto de revisión. Se oponen lecturas discordantes, historicista o simbólica, judaica o gnóstica. Se cuestiona el mensaje evangélico: sería extraño al hombre contemporáneo, más aún, objeto de escandalo» [287].

Continúa presentando una clara panorámica del contenido de su obra que, por su interés, casi transcribimos. Después de una mirada sobre el estado actual de la crítica, el capítulo primero nos muestra cómo se pudo formar la catequesis del IV Evangelio, en una ósmosis permanente con los ambientes a los que se dirige. Es una cuestión preliminar a los capítulos siguientes, que se referirán siempre al carácter progresivo de la enseñanza joannea, a las preocupaciones del auditorio, al conocimiento de las tradiciones religiosas en las que se inserta la predicación del evangelio. El capítulo siguiente trata de profundizar en los procedimientos simbólicos del hagiógrafo. Con razón afirma: «Es con "temor y temblor" como nosotros usamos el término "símbolo" cuyas acepciones son tan diversas para el pensamiento contemporáneo» [288]. Sin embargo, estima que la aclaración ofrecida por el contexto cultural, el juego de correspondencias, y el eventual análisis de las estructuras literarias nos permite entrar en el universo de los signos del IV Evangelio. Un universo que no es neutral sino que sirve al mensaje evangélico. Observa con acierto que el simbolismo joanneo no es una alegoría, en la que el sentido de unos mismos elementos comporten un valor fijo e incanjeable. «Es un juego muy flexible de imágenes que se entrelazan, se esclarecen por oposición o se llaman unas a otras, sugieren, evocan, orientan la mirada» [289]. La utilización del signo, en cuanto tal, es ya una opción teológica que traduce una concepción de la fe, rechazada por algunos en ese drama de la incredulidad, que San Juan estima una cuestión central.

---

[287] «Les antiques sécurités sur l'auteur sont objet de révisions. Des lectures discordantes s'opposent, historicisante ou symbolique, judaisante ou gnostique. Le message de l'evangile est mis en cause: il serait étranger à l'homme contemporain; bien plus, un sujet de scandale» (p.7).

[288] «C'est avec 'crainte et tremblement' que nous utilisons le terme de 'symbole' dont les acceptions sont si diverses pour la pensée contemporaine» (p.8)

[289] «Elle est jeu trés souple d'images que s'entrelacent, s'éclairent par opposition ou s'appellent les unes les autres, suggèrent, évoquent, orientent le regard» (p.85)

Esa incredulidad, equivalente al «escándalo de la fe», es analizada por el capítulo tercero según la percepción del evangelista, que siempre habla de «creer», como término más dinámico que el simple vocablo «fe». Así, por fidelidad a la lengua del autor sagrado, este capítulo se titula «Le paradoxe du 'croire'», «la paradoja de "creer"». La situación que describe el evangelista, apunta Jaubert, es curiosamente moderna. ¿Cómo es posible creer? ¿Quién puede «convertir» los razonamientos del mundo? El capítulo final trata de analizar sobriamente la entraña del mensaje evangélico: «le mystère du Fils visé à chaque page», «el misterio del Hijo visto en cada página» (p.8). La relación del Hijo al Padre, que es la revelación esencial, no ha cesado de provocar el escándalo y de suscitar recelos. Ahora bien, esta revelación viene a constituir una unidad con el precepto del amor mutuo, que encuentra en el amor recíproco del Padre y del Hijo no sólo su modelo, sino además su fundamento y su fuente. Pero también este mandamiento es, desde los comienzos, ocasión de escándalo. La relación de los discípulos con el Hijo, y de los discípulos entre sí, ha transcurrido en medio de las dificultades que ponen de manifiesto la presencia del «mundo» en el interior de la comunidad misma.

Completan la obra de Jaubert seis apartados (dossiers) en los que estudia diversos temas joanneos: el Cordero de Dios, la imagen del agua viva en el judaísmo contemporáneo a Juan, el espíritu, el agua y la sangre, el título de Hijo de Dios, el Nombre divino y, por último, cuestiones relacionadas con Filón. Finalmente tenemos un breve índice de materias y otro de citas de los escritos de San Juan.

Cuando se refiere a las teorías que tratan de recomponer el, según algunos autores, dislocado IV Evangelio, afirma con ironía nuestra autora, que «seguramente conviene mostrar cierto humor a la vista de ciertas tesis en vigor» [290]. Ello no quiere decir que no se reconozcan las dificultades que el texto presenta, pero en conjunto «este material, como lo afirman muchos críticos, presenta una unidad de estilo y de imágenes que cubre la obra entera. Los pasajes peor engarzados en su contexto, como lo señalados más arriba, aparecen como procedentes de la misma veta que el conjunto» [291].

---

290 «il convient assurément de montrer quelque humour à l'égard des thèses-florissantes» (p.14)

291 «ce matériel, comme le constatent beaucoup de critiques, présente une unité de style e d'images que coeuvre l'ouvre entière. Les passages les plus mal soudés a leur contexte, comme ceux qui ont été signalés plus haut, apparaissent de la meme veine que l'ensemble» (p.16)

Dedica una amplia nota a pie de página sobre la cuestión de las posibles fuentes de que se sirvió el evangelista en la composición de su obra (cfr. p.17). Hace referencia a Bultmann, Schweizer, Ruckstulh, Fortna y Boismard. Admite el interés de estos ensayos, pero piensa que no se le puede conceder otro valor que el de meras hipótesis. Aborda también el estudio del trasfondo joanneo, dedicando un amplio espacio al estudio comparativo con Filón de Alejandría. Concluye que «la diferencia es grande entre las enseñanzas de Jesús y las especulaciones abstractas de Filón o sus concepciones filosóficas sobre el alma. Parece lo más prudente considerar que no hay ninguna influencia directa de Filón sobre el evangelio; Filón, como Juan, depende de corrientes comunes del judaismo» [292]. Se adentra también en el campo gnóstico, considerando en especial la postura de Käsemann, que parece empeñado en interpretar el IV Evangelio en clave de lectura gnóstica. «En realidad esta lectura gnóstica entraña graves dificultades. La principal, sin duda, que para Juan, el Verbo se hace carne, afirmación que recorre todo el evangelio y no puede ser un parche redaccional» [293]. Admite que la audaz interpretación de Käsemann podria ayudar al conocimiento de la formación del IV Evangelio desde posibles perspectivas pregnósticas. Sin embargo habría que reconocer siempre la peculiaridad original de San Juan, si no se quiere convertir el mundo joanneo en «un conventículo cerrado en sí mismo» [294]. Como balance de las diversas influencias en el IV Evangelio, estima la autora que hay un sólido enraizamiento de las tradiciones bíblicas comunes con el judaísmo, incluido el conocimiento directo de la mentalidad y los razonamientos rabínicos. También se percibe un cierto dualismo moral relacionado con los escritos de Qumrán, así como un aguzado sentido frente a las necesidades religiosas del mundo helénico.

Aporta un argumento bastante original para apoyar la autenticidad joánica del IV Evangelio, basándose en la existencia de tradiciones comunes entre Lucas y Juan. Según los escritos lucanos se da una estrecha relación entre Pedro y Juan y concluye que esta asociación entre ambos apóstoles «parece que en el evangelio se desarrolla una dialéctica propia; el

---

[292] «la différence est grande entre l'enseignement de Jean et les spéculations abstraites de Philon ou ses conceptions allégoriques de l'ame. Il para'it sage de considérer qu'il n'y a aucune influence directe de Philon sur l'évangile; Philon, comme Jean, dépendent tous deux de courants communs du judaisme» (p.24).

[293] «En réalité cette lecture gnostique se heurte à de grandes difficultés. La principale est sans doute que, pour Jean, le Verbe s'est fait chair, affirmation qui court dans tout l'évangile et ne peut etre un replatrage rédactionnel» (p.26).

[294] «un conventicule clos sur lui-même» (p.27).

"discípulo amado" correspondería pues a Juan. En este caso, Juan sería seguramente el testimonio-fuente cuya figura transpuesta, estilizada, aparece en el IV evangelio» [295].

Reconoce el clima cultual y la sensibilidad sacerdotal de San Juan, que presenta a Jesús como el templo nuevo y marca el ritmo del relato evangélico con las principales fiestas judías. Cristo es, además, el Santo, el consagrado de Dios (cfr. Jn 6,69 y 10,36), que intercede por sus discípulos, para que ellos también sean santificados, consagrados. Por último admite la evocación del Sumo Sacerdocio de Jesucristo, latente en el símbolo de la túnica sin costura (cfr. p.48, n.76).

El «dossier» dedicado al Cordero de Dios presenta tres posibles interpretaciones de dicho título: como Siervo paciente de Yahvéh, derivado de Is 53; como Cordero pascual según los relatos de Ex y Nm; y como Rey y vencedor según la apocalíptica judía de la época. «En conclusión, el gran simbolismo del Cordero parece tener sus raíces en el apocalipsis y en el IV evangelio. Se inspira en una imagen conocida en los medios baptistas para designar al Mesías como liberador del pueblo y finalmente como vencedor del Mal. Pero es por la cruz como el cordero había de ser el vencedor. Desde entoces, los primeros cristianos pueden referirse al cordero de Is 53,7; ellos son estimulados sobre todo a mirar hacia el cordero de la Pascua cuyo papel era tan importante en la liturgia judía» [296].

Al hablar de la Pasión subraya la autora cómo la cruz viene a ser el punto de convergencia de todo el relato evangélico, que de un modo o de otro prepara el desenlace final, cuando «en un único golpe de vista nos muestra el evangelio joánico, al mismo tiempo, la gloria y la infamia» [297].

---

[295] «semble s'etre développée dans le IV' évangile suivant une dialectique propre; le 'disciple que Jésus aimait' correspondrait donc à Jean. En ce cas, Jean serait bien le témoin-source dont la figure transposée, stylisée, apparaitrait dans le IV évangile» (p.46).

[296] «En conclusion, le grand symbolisme de l'Agneau paraî avoir les memes racines dans l'Apocalypse et dans le IV evangile. Elle s'inspire d'une image connue des milieux baptistes pour désigner le Messie como libérateur du peuple et finalement comme vainqueur du Mal. Mais c'est par la croix que l'Agneau avait été vainqueur. Dés lors, les premiers chrétiens pouvaient se référer à l'agneau d'Is 53,7; ils étaient surtout incités à regarder vers l'agneau de la Pâque dont le rôle était si grand dans la liturgie juive» (p.139)

[297] «dans un unique coup d'oeil que l'évangile johannique montre à la fois la gloire et l'infamie» (p.64).

C.H. DODD, *Interpretación del cuarto Evangelio*, Madrid 1978, 476 pp., 23x15cm.

El autor se inició en los estudios clásicos en la Universidad de Oxford, donde luego fue profesor. Enseñó también en Manchester y en Cambridge. La edición española de esta obra llega con cierto retraso, pues el original inglés se publicó por vez primera en 1953. Alcanzó la octava edición en 1968, que no parece haber sido retocada en vistas a una deseable actualización, al menos de la bibliografía, que por cierto resulta más bien escasa.

El mismo Dodd nos describe el contenido y plan de la obra, así como su objetivo, que «se reduce al intento de establecer algunos principios generales y líneas directrices para la interpretación del cuarto evangelio... La obra se divide en tres partes. En la primera, dice el a., he examinado algunas secciones importantes del terreno en que tiene su sustrato el pensamiento del cuarto evangelio. En la segunda parte, teniendo en cuenta este sustrato, he intentado definir, con la precisión que me ha sido posible, algunos conceptos dominantes que maneja el evangelista. En la tercera parte he pretendido seguir el curso del argumento a través de todo el evangelio. En algún momento pensé añadir una cuarta parte que tratase de la relación del cuarto evangelio con la tradición histórica del cristianismo primitivo. Pero esto no parece encajar del todo bien con el objetivo principal del libro, que por otra parte se iba haciendo excesivamente voluminoso, y decidí dejar por el momento este tema. No obstante, dado que una de las ideas directrices del evangelio es la de que ciertos acontecimientos históricos son una manifestación de lo eterno y divino, he añadido un apéndice señalando brevemente una línea de pensamiento que desearía seguir, referente al carácter histórico del cuarto evangelio» (p.19). Años más tarde se cumpliría su deseo con la publicación de *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, también traducido al castellano.

La presentación de la obra que comentamos la hace el profesor Alfonso de la Fuente, que destaca los aspectos más importantes de la obra de Dodd. Así advierte que respecto al evangelio el autor «no estaba de acuerdo con quienes lo diseccionaban en más o menos fuentes, ni con quienes veían su origen en una u otra corriente religiosa del helenismo» (p.14). Prescinde, por tanto, de «la complejidad a que nos tiene acostumbrados una exégesis preocupada a cada paso por la historia de las formas» (p.17). El mismo Dodd nos explica cómo «se han hecho muchos intentos de mejorar la obra mediante la reordinación de su material... Desgraciadamente, una vez que el evangelio se ha reducido a piezas, su nuevo ensamblaje es

susceptible de verse afectado por preferencias, preconcepciones e incluso prejuicios individuales» (p.292). A continuación afirma que «es deber del intérprete, al menos, ver qué se puede hacer con el texto tal como ha llegado a nosotros, antes de tratar de mejorarlo» (ib.). Como hipótesis de trabajo afirma que «el orden natural no es fortuito, sino escogido deliberadamente por alguien -incluso si este alguien fue simplemente un escriba que hacia lo que podía-, y que la persona en cuestión (ya sea el autor u otro) tenía en su mente cierto plan, y no era necesariamente irresponsable o corto de inteligencia (ib.). Al comentar los capítulos 2 al 12, detecta que «un argumento continuo discurre a lo largo de ellos. Éste no se mueve en la línea directa de un proceso lógico. Su movimiento es más parecido al de una fuga musical... Un tema puede ser abandonado, reasumido más tarde y combinado diversamente en todas las formas de variaciones armónicas» (p.384).

Aunque la cuestión histórica la trata más ampliamente en su segundo libro, antes citado, también en esta obra aborda la cuestión. Resumiendo su postura, nos dice De la Fuente en la presentación: «El cuarto evangelio, aunque eminentemente teológico quiere presentar unos hechos históricos. Su autor no es un simple cronista, sino un cristiano que ha reflexionado detenidamente sobre esos hechos y se dispone a esclarecer su significado (p. 16). El mismo autor dirá con claridad y precisión que «para un escritor con los supuestos filosóficos del evangelista no hay razón alguna para que una narración sea al mismo tiempo verdadera en cuanto al hecho narrado y símbolo de una verdad más profunda» (p.152). También al hablar de la Resurrección del Señor afirma: «Para que la muerte-y-resurrección de Cristo pueda constituir un acontecimiento 'que hace época' para la humanidad es necesario que ocurra de hecho, que el acontecimiento total, muerte-y-resurrección juntas, ocurriera de hecho *en este mundo*. Esto es lo que se pretende afirmar con los rasgos cuasifísicos de las apariciones postresurreccionales» (p.441).

Estudia con bastante amplitud y profundidad el gnosticismo y el mandeísmo, como posibles sustratos del IV Evangelio. Respecto al primer campo de pensamiento, reconoce que hay ciertos elementos de fondo comunes, pero opina que el cristianismo joánico es «una cosa totalmente distinta del gnosticismo semi-cristiano o para-cristiano» (p.124). En cuanto al mandeísmo, que tanto revuelo levantó en cierta época al considerar casi la raíz única de los escritos joánicos, afirma Dodd: «Parece que debemos concluir que la literatura mandea no tiene la importancia directa y destacada para el estudio del cuarto evangelio que le atribuyeron Lidzbarski, Reitzenstein y Bultmann» (p.139). Al hilo de la exposición irá aportando

datos de los que se deduce siempre la originalidad del pensamiento de San Juan, a pesar de la posible proximidad con otras corrientes, siempre más de forma que de fondo (cfr. p.208, 211, 384, 443, etc.).

Dedica un apartado al judaísmo helenístico, fijándose sobre todo en Filón. Admite la posibilidad de «un lote de ideas que tienen un parecido sorprendente con las del judaísmo helenístico representado por Filón. El tratamiento que se da a esas ideas es, sin duda, notablemente distinto. En particular existe una diferencia decisiva: el evangelista concibe al Logos como encarnado y al 'hombre verdadero' no como meramente habitando, en cuanto mente, en todos los hombres, sino viviendo y muriendo en la tierra como un hombre» (p.85). Cuando comenta el Prólogo sostiene que «la doctrina del Logos en el prólogo puede interpretarse, en gran parte al menos, sin mucha dificultad partiendo de presupuestos vetero-testamentarios» (p.275). Al comentar el primer capítulo, desde el v.19 en adelante, subraya los diversos títulos que se dan a Jesús ya en los comienzos del relato, destacando los de Moisés o Cristo, el Rey de Israel, el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre. «En ninguno de los evangelios sinópticos, e incluso en ningún otro escritor del Nuevo Testamento, reciben estos títulos mesiánicos el relieve que se les da en el cuarto evangelio» (p. 233).

Más adelante habla también del título Cordero de Dios, aunque de forma bastante breve, habida cuenta la amplia literatura que sobre el tema existe. Echamos de menos las opiniones de conocidos autores. No obstante, es abundante la referencia a la apocalíptica judaica, en la que la figura del Cordero tiene amplia resonancia. Estima que no se puede admitir la relación del Cordero con el sacrificio expiatorio de Cristo que, según Dodd, no aparece en el IV Evangelio. Admite, sin embargo, que «podría haber cierta alusión a un sacrificio expiatorio en las palabras de Caifás, 'conviene que un hombre muera por el pueblo' (11,50)»(p.238). Recoge también que en 1 Jn 2,2 «Cristo es un 'sacrificio expiatorio', pero éste es uno de los puntos en que el cuarto evangelio difiere notoriamente de la carta» (ib.). Más adelante parece que él mismo no está persuadido de su interpretación sobre el sacrificio expiatorio de Cristo, pues dice que «es posible incluso que al hablar de quitar el pecado, el evangelista recordara que el Siervo era una víctima expiatoria y pensara en el cordero sacrificial; pero si fue así, lo hizo en un sentido altamente sublimado» (p.242). De todos modos al comentar la Pasión del Señor, afirma que en Jn 19,30 «se declara que su muerte es la consumación del sacrificio, considerado como medio de la regeneración del hombre» (p.436). Dice a continuación, que «aparece por fin que el mantenimiento de la vida eterna en el hombre depende de la muerte de Cristo como oblación de sí mismo en cumplimiento de la voluntad de Dios» (p.437).

C.H. DODD, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Madrid 1978, 450 pp., 23x15 cm.

Como había prometido en su primer libro sobre San Juan, el autor aborda el estudio de los posibles elementos que subyacen en la composición del IV Evangelio. Se podría afirmar que intenta llegar a la prehistoria de este libro inspirado, o si se quiere decir de otro modo, trata de descubrir la historia de las formas joánicas. Este afán, difícil y creemos que imposible de ser algo más que una mera hipótesis, está presuponiendo el valor histórico de cuanto nos narra el evangelista, que cuenta lo que él ha presenciado, recogiendo al mismo tiempo el testimonio escrito, que desde los comienzos surgió a la par que el mensaje era predicado, y en esto «los críticos de las formas nos han hecho un gran servicio al obligarnos a reconocer de nuevo la importancia de la tradición oral en el período del Nuevo Testamento» (p.18). Dice también Dodd que «es evidentemente cierto que el problema histórico de los evangelios entraña de hecho una dificultad especial. El panorama de la larga serie de fracasos o de dudosos éxitos en el esfuerzo por resolverlo, como yacen embalsamados en el depósito de cadáveres de la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung de Schweitzer*, no es alentador... Sin embargo, existen sólidas razones teológicas que nos impiden considerar unilateralmente los evangelios como no históricos» (p.14). Más adelante cita el comentario de Hoskyns y Davey, los cuales escriben que «la tensión histórica del cuarto evangelio no ha de ser resuelta a la ligera por ninguna teoría que coloque al evangelista bajo la acusación de inventar la historia o de utilizarla meramente como simbolismo» (p.16).

Estudia el problema de la autenticidad joannea y, estima él, resulta insoluble. Reconoce, sin embargo, que «se ha de notar que, si se llega a abandonar la paternidad tradicional, no se gana nada para lo que ahora nos interesa con sólo sustituirla por un autor conjetural» (p.28). De todas formas «la cuestión de la paternidad no es tan importante para el problema de la historicidad como se ha supuesto» (ib.). Esta observación, a nuestro entender, habría que matizarla, pues sin duda tiene una especial relevancia para el valor del testimonio que éste sea directo o no.

Después del prefacio a la primera edición -la traducción está hecha sobre la tercera de 1965- y de una amplia introducción, comienza la primera parte dedicada a «Los relatos», que se agrupan en los referentes a la Pasión, al ministerio público, a Juan Bautista y sus discípulos. La segunda parte estudia «Los dichos» que contienen cinco apartados con los siguientes títulos: 1) Discursos y diálogos en el cuarto evangelio; 2) Dichos comunes a Juan y a los sinópticos; 3) Formas parabólicas; 4) Secuencias de

dichos; 5) Predicciones. Siguen un resumen y unas conclusiones, para terminar con un índice de citas bíblicas y otro de nombres. Una lista de los cuadros que han presentado los textos paralelos completan la obra de Dodd.

En el resumen dice que «los argumentos que hemos presentado nos han llevado a la conclusión de que tras el cuarto evangelio subyace una antigua tradición independiente de los otros evangelios, que merece ser considerada seriamente en cuanto contribución a nuestro conocimiento de los hechos históricos relativos a Jesucristo» (p. 417). Enumera luego diversas conclusiones, entre las que cabe destacar que la tradición precanónica de Juan «revela contactos con una tradición aramea tal como debemos necesariamente suponerla para cualquier tradición que pretenda remontarse a los comienzos del cristianismo, ya que no cabe duda razonable de que Jesús utilizó esta lengua y que sus discípulos personales debieron también usarla al transmitir sus dichos y al contar sus relatos sobre él. En este punto debemos ser circunspectos al presentar el argumento. El mismo evangelista hablaba también probablemente el arameo; en cualquier caso, se pueden detectar huellas de idiotismos arameos casi en todo el evangelio» (p. 418).

Al terminar la obra admite que no se ha llegado al final del camino, y reconoce que el juicio sobre la tradición histórica de los escritos evangélicos es siempre relativamente objetivo. No obstante, este trabajo, lo mismo que otros parecidos, ayuda a onocer el «ambiente histórico total» y, como dice el a., «nuestro conocimiento de este ambiente -de las circunstancias externas y de lo que había dentro de las mentes humanas- está recibiendo actualmente un grato incremento gracias al material recientemente descubierto y al intenso estudio del período desde diversos puntos de vista. La empresa de caminar hacia una concepción clara y bien fundada de los hechos históricos en que se basa nuestra religión es una empresa prometedora y el derrotismo que prevaleció por algún tiempo está comenzando a dar paso a una más esperanzadora reanudación de la 'búsqueda del Jesús histórico'» (p. 426). Yo creo que el Jesús histórico ya lo conocemos a través de los evangelios. De lo que se trata, en realidad, es de conocer algo más sobre la historia de Jesús.

R.E. BROWN, *El evangelio según Juan*, Madrid 1979, 2 tomos, 1557 pp., 23 x 15 cm.

El autor figura entre los comentaristas de primera línea de la exégesis joannea actual. Es profesor de la Union Theological Seminary de Nueva York y es director del llamado *Comentario bíblico «San Jerónimo»*. La

obra que presentamos ahora fue publicada entre 1969 y 1979. Por tanto nos llega con cierto retraso. Respecto a la bibliografía es preciso decir que, aunque se introduce alguna obra posterior al año 70, no pasan de ordinario de la década de los 60 (cfr. pp.56, 73, 89, 98, 119, 1054, 1264, etc.). Es un fallo de consideración en una obra tan extensa. Lo extraño es que la última edición «(1978, después de doce reimpresiones», dice en p.764), tampoco ha tenido en cuenta la conveniente actualización, al menos en lo referente a la bibliografía.

Comienza con un breve prefacio donde encarece la importancia del IV Evangelio, que «bien merece toda la atención que le podamos dedicar. Ya A. Harnack observó que este evangelio es uno de los mayores enigmas de la primitiva historia del cristianismo; más recientemente C.H.Dodd ha afirmado que, si conseguimos entender a Juan, habremos comprendido qué era realmente el primitivo cristianismo» (p. 11). Observa que hoy se ha logrado una mayor objetividad en la investigación bíblica, así como un intercambio más frecuente entre los estudiosos, al margen de la propia confesionalidad religiosa. Sin embargo, estima necesario «el sincero compromiso confesional con una postura teológica» (p. 12),1o cual no significa que el exégeta saque del texto conclusiones poco fundamentadas. «Nada impide que los investigadores de las distintas confesiones se pongan de acuerdo acerca del sentido literal de la Escritura, aunque pueden discrepar en cuanto a la importancia de ciertos pasajes en la evolución de la teología. Éste es el espíritu en que el autor ha proyectado esta obra» (ib.). Sin duda que es un principio correcto, pero difícil de llevar a la práctica. Y no precisamente por el afán de fundamentar la propia creencia, sino por todo lo contrario. Es decir, llevados de un gran afán ecuménico, a menudo bastante superficial, se critica acerbamente a la propia Iglesia, pensando que así se conseguirá una más fácil aproximación de los hermanos separados. Sin embargo, puede ocurrir todo lo contrario y repeler la propia Iglesia como depravada y la sola culpable de todos los cismas. Entonces en lugar de unir, se acentúa la división. En definitiva no es el «meaculpismo» lo que une, sino el conocimiento sereno y objetivo de la Verdad a la luz del evangelio.

En el mismo prefacio hace una observación que, a pesar de su evidencia y buen sentido, se descuida con frecuencia. Habla de la necesidad de conservar determinados vocablos teológicos, aunque en castellano no se entiendan a la primera. «Así, por ejemplo en 2,4 'tiempo' respondería mejor al actual uso que 'hora'; sin embargo, la noción de la 'hora' tiene tal importancia en el pensamiento de este evangelio que no era posible sacrificar este término. En 19,30 'murió' sería una traducción más sencilla que

'entregó el espíritu', pero oscurecería la idea joánica de que Jesús, una vez elevado (en la crucifixión y en la resurrección) comunica el Espíritu» (p. 13). Hemos creído destacar este aspecto, pues llevamos bastante tiempo soportando ciertos destrozos del lenguaje bíblico-teológico deslizados a veces hasta en los leccionarios litúrgicos.

Dedica el autor un amplio espacio a las cuestiones introductorias y estudia la problemática de ese evangelio, así como las posibles soluciones. Se fija en la unidad literaria del texto joanneo y los mil ensayos de recomposición. Ante esto el autor opta por «comentar el evangelio tal como ahora lo tenemos, estamos seguros -añade- de referirnos a un antiguo evangelio tal como apareció en el momento de su redacción definitiva. Pero si admitimos unos extensos reajustes corremos el riesgo de comentar un híbrido que jamás existió hasta surgir como parto mental del reordenador» (p. 27).

No obstante, no quiere exagerar su postura y considera injusta la acusación hecha a Bultmann de haber comentado el «Evangelio según Bultmann». Intenta, como se ve, guardar un cierto equilibrio. A continuación dice que, «sin embargo, son muchos los autores, como Hoskyns, Barret y Dodd, convencidos de que el orden actual tiene sentido» (pp. 27-28). Más adelante argumenta con claridad y sencillez en favor del texto tal como nos ha llegado: «El problema real consiste en saber si con nuestro moderno bagaje científico estamos, casi 1900 años después, en mejores condiciones que el redactor contemporáneo para establecer un orden más concorde con el del original» (p. 28). Por tanto, dice más adelante, «nosotros comentaremos este evangelio según su orden actual, sin imponer reordinaciones. Algunos objetan a esta manera de proceder que semejante postura sólo alcanza el sentido de los pasajes según la redacción final del evangelio, y por ello quizá solamente el sentido del redactor subordinado y no al del evangelista.

Sin embargo, admitiendo que el redactor final fue fiel al pensamiento del evangelista, pocos serán los casos en que la labor redaccional llegara a alterar por completo el sentido original de un pasaje. Preferimos correr este riesgo mejor que otro aún mayor, el de imponer a determinados pasajes en virtud de un ingenioso reordenamiento, un sentido que nunca tuvieron» (p. 36). Aunque rechaza tan decididamente las trasposiciones textuales, tan usuales en algunos autores, en más de una ocasión cede a la tentación y se enreda bastante en las soluciones de hipotéticos cambios, aportando incluso su personal recomposición. Para explicar la anomalía de dos conclusiones al IV Evangelio (Jn 20,30-31 y 21,25), o el posible trastoque de los capítulos 5 y 6, ensaya una hipótesis bastante curiosa, que pudiera

servir para la explicación de la composición de todo el evangelio, pero que sigue siendo una conjetura (cfr. p. 41).

También el tema de la autenticidad es abordado ampliamente por el autor. Recurre a las dos vías usuales, el argumento de la tradición y el del análisis interno del libro mismo. En cuanto al primer argumento, tras analizar el testimonio de los autores más antiguos, concluye: «En consecuencia, podemos decir que la única tradición antigua acerca del autor del cuarto evangelio en cuyo favor pueda aducirse un conjunto estimable de pruebas es la que tiene por autor del evangelio a Juan hijo de Zebedeo. Hay ciertos puntos válidos en las objeciones suscitadas contra esta tradición, pero la afirmación de Ireneo dista de haber sido invalidada» (p. 105).

Respecto al argumento interno, estudia las hipótesis presentadas que defienden como autor a Juan Marcos, a Lázaro, o a otro autor desconocido. Pero «vistos los pros y los contras, la combinación de las pruebas internas y externas que relacionan el cuarto evangelio con Juan hijo de Zebedeo hace que sea ésta la hipótesis más fuerte, si se está dispuesto a aceptar la pretensión de este evangelio en el sentido de depender de un testigo presencial» (p. 113). Por último expone su propia teoría, según la cual en la composición del IV Evangelio hay que tener en cuenta al apóstol San Juan como primer autor y fuente principal, aunque admitiendo la sucesiva intervención de algunos de sus discípulos en la redacción final, llegada hasta nosotros. El autor considera que su hipótesis está inacabada y promete completarla con los estudios futuros sobre las Cartas de San Juan (cfr. p. 118).

Dentro del campo de las cuestiones introductorias se ocupa de las posibles corrientes de pensamiento que han podido influir en nuestro autor sagrado. Se centra en aquellas que, por unos o por otros, han sido consideradas como decisivas en la doctrina joannea. Así se fija en los escritos de Filón. Refiere que según Dodd ese autor alejandrino, junto con el judaísmo rabínico es la fuente más directa del IV evangelio. «Personalmente creemos -escribe Brown- que los datos señalan más bien la existencia de un trasfondo común que comparten Filón y Juan» (p. 66).

Estudia la presencia del Antiguo Testamento en Juan, y reconoce la gran influencia de los libros de la Biblia hebrea, especialmente el Éxodo, así como algunos de los sapienciales (cfr. p. 67ss). Recorre, aunque con rapidez, los posibles contactos con Qumrán. Admite los paralelismos formales, pero termina diciendo: «A nuestro juicio, estos paralelos no son tan estrechos como para sugerir una dependencia literaria de Juan respecto a los escritos de Qumrán; sin embargo, hacen sospechar cierta relación de Juan con las corrientes del pensamiento que encontramos en los manuscritos» (p. 72).

Estudia ampliamente el prólogo, al que llama «himno introductorio» (cfr. pp. 173-214). Luego divide el IV Evangelio en dos grandes partes. La primera es llamada «El libro de los signos» (Jn 1,19-12,50) y consta de cuatro apartados en donde se estudia Jn 1,19-51 («Los días iniciales de la revelación de Jesús»), Jn 2.1-4,54 («De Caná a Caná»), Jn 5,1-10,42 («Jesús y las fiestas principales de los judíos»), Jn 11,1-12,36 («Jesús avanza hacia la hora de la muerte y la gloria»). Considera que Jn 12,37-50 son un «Palance y resumen del ministerio de Jesús». Por eso lo estudia aparte, como una conclusión.

La segunda parte de la obra, ya dentro del otro tomo, la titula «El libro de la gloria». En él trata de «La última Cena», «El relato de la Pasión», y «La Resurrección de Jesús». Otra conclusión cierra esta segunda parte, bajo el título de la «Declaración de intenciones del autor» (Jn 20,30-31). A continuación estudia el capítulo veintiuno con el título de «Epílogo». Finalmente tenemos cinco apéndices sobre el «Vocabulario joánico» (los términos están bien seleccionados y el tratamiento es adecuado), «La Palabra», «Signos y obras», «Ego eimi, 'Yo soy'», y «El Paráclito». Unos índices, onomástico y analítico, cierran la obra. El esquema seguido en los comentarios consta del texto a explicar, unas indicaciones sobre la traducción (aunque no siempre), unas «notas» versículo por versículo (su contenido es primordialmente exegético), para terminar con un «comentario general», en el que predomina el tono teológico y, en ocasiones, pastoral.

A lo largo de la exposición, el autor va afrontando diversas cuestiones y problemas. De ordinario expone las diferentes soluciones que se han dado y trata de aportar la suya propia. Así ocurre, por ejemplo, en el dificil, para algunos insoluble, problema de las diferencias cronológicas que se dan entre los sinópticos y Juan. Después de fijarse en las soluciones de Langrange, Billeberck, Ruckstuhl, Jeremías, Benoit y otros, sugiere que, «por razones desconocidas, en la tarde del jueves, el 14 de Nisán del calendario oficial, el día antes de la pascua, Jesús hizo con sus discípulos una comida que revestía rasgos pascuales. Los sinópticos o su tradición, influidos por estos rasgos pascuales, aceptaron apresuradamente la suposición de que se trataba realmente de la Pascua; san Juan, sin embargo, conservó los datos cronológicos correctos» (p. 792): De todas formas, supuesto que la solución no se puede describir definitiva, defiende que tanto los sinópticos como San Juan sitúan la Pasión, Muerte y Resurrección en un claro contexto pascual. San Juan por su parte, recuerda Brown, destaca la hora en que Cristo es condenado y llevado al sacrificio del Calvario, «la hora misma en que los sacerdotes empezaban a sacrificar los corderos pascuales en la explanada del templo» (ib.).

La idea del carácter victimal del sacrificio de Jesucristo la recoge también en la p.1036 al comentar Jn 17,19: «Resulta, por tanto, plausible que, cuando Jesús habla de su autoconsagración en 17,19, hayamos de considerarle no sólo como la encarnación de la Palabra de Dios consagrada por el Padre, sino también como sacerdote que se ofrece a manera de víctima por los que el Padre le ha confiado». También, al hablar de la lanzada en el costado del Señor, advierte el rito del sacrificio del cordero pascual, que exigía que la victima fuera totalmente desangrada. «El último episodio de la crucifixión, por consiguiente, podría tener la finalidad de subrayar el tema de que Jesús murió como víctima sacrificial» (p. 1253).

En cuanto a la eclesiología joánica, admite que muchos han hablado del individualismo de Juan que, según ellos, no nombra nunca a la Iglesia, como si ignorara su existencia. En cambio, asegura el autor, eso no es cierto. Así, al contar Jn 11,52, considera que la profecía de Caifás sobre la muerte de Cristo os da «una idea exacta de la Iglesia, ya que los dispersos hijos de Dios han de ser reunidos en *uno*» (p. 700). Todos los discípulos de Jesús «están llamados a ser una misma cosa con la verdadera nación de Israel, con el verdadero pueblo que se salvará gracias a la muerte de Jesús. Según 10,16, las otras ovejas que aún no forman parte del rebaño también serán reunidas para que entren en el único redil» (ib.). Relacionado con la Iglesia podemos considerar a Jn 20,23 cuando el Señor confiere a los apóstoles el poder de perdonar los pecados. Aborda el problema surgido con la Reforma, así como la condena de Trento contra quienes opinaban que «esta potestad de perdonar los pecados se ofrece a todos y cada uno de los fieles cristianos; este versículo habría de entenderse más bien en relación con los sacerdotes ordenados, que ejercen esa potestad en el sacramento de la penitencia, y no simplemente en relación con la potestad de predicar el evangelio otorgada a la Iglesia (DB nn.1703, 1710)» (p.1358). Sin embargo, la explicación que desarrolla después no es del todo aceptable, a mi entender, pues no se puede decir que «es probablemente imposible zanjar una disputa sobre bases puramente exegéticas, ya que algunos de los presupuestos de ambos bandos reflejan intereses postbíblicos» (p.1359). Él mismo reconoce, a renglón seguido, haber «insistido (p.1350, supra) en que 'los discípulos' en la tradición preevangélica joánica a los que Jesús resucitado habla son los once» (ib.). Por eso no parece serio que no se puede estar seguro de que el evangelista mire a los discípulos «como un grupo histórico o como un simbolo de todos los cristianos» (ib.).

Al hablar de Jn 21,15-17 estima que las diferentes formulaciones relativas al pastoreo de las ovejas y los corderos «expresan la plenitud de la tarea pastoral encomendada a Pedro» (p. 1432). Más adelante vuelve sobre

la triple confesión de Pedro y la correspondiente respuesta de Cristo. Con Gächter sostiene que es preciso «entender el triple mandato de Jesús como una forma de conferir especial autoridad e importancia al cometido pastoral de Pedro (lo mismo Bultmann, 515)» (p.1442). El paréntesis sobre Bultmann es una de las citas de otro autor que jalonan la exposición. Es sin duda un modo original de citar, pero resulta bastante complicado el comprobar la cita entre la dispersa bibliografía que aporta. La cita a pie de página es, por el momento, la más cómoda para el lector.

B.E.SCHEIN, *Sur les routes de Palestine avec l'Évangile de Jean*, París 1983, 231 pp., 21,5 x 13,5 cm.

El autor es diplomado por la Yale University. Pastor de la iglesia luterana de América, ha enseñado durante quince años historia y geografía bíblicas en Jerusalén. Es, por tanto, buen conocedor de Tierra Santa.

Este libro fue publicado en 1980 con el título original de *Following the Way*, que indica ya de modo sugerente el objetivo propuesto: recorrer los itinerarios del Señor en el país donde nació y vivió, murió, resucitó y fue glorificado. Esos itinerarios se basan en los relatos del IV evangelio. Diversos mapas ayudan a recorrer las idas y venidas del Salvador. En un estilo ameno y lleno de colorido nos describe los diversos lugares, de tal forma que bien se puede catalogar este libro entre los muchos y variados que se han escrito sobre ese país, que tanto impresiona a los que lo conocen directamente.

El autor señala que desde antiguo se habían descuidado los datos geográficos que da el IV Evangelio. Incluso hoy, bajo la influencia de Clemente de Alejandría que llamó a la obra de San Juan el «Evangelio espiritual», muchos se empeñan en simbolizar y espiritualizar el relato, ignorando o despreciando cuantos datos concretos nos transmite el evangelista.

Según J.A.T.Robinson, en una obra reciente, el IV Evangelio se habría escrito mucho antes de lo que se ha venido diciendo. Sin entrar en la cuestión, nuestro autor considera que de ser así el valor del testimonio directo de Juan sería aún más valioso. Conoce también los diversos intentos de recomponer el supuesto mal redactado texto joanneo, pero evita entrar en el tema, aun cuando piensa que su libro puede ayudar a esclarecer el problema «hemos llegado a la conclusión de que la geografía no ofrece

ciertamente una base sólida para cualquier teoría sobre la modificación del texto, o sobre la intervención de muchos redactores» [298].

El capítulo, titulado «Le commencement», «El comienzo», trata del prólogo y pone de relieve la evocación del Génesis que hay en ese texto «al principio, el evangelio de Juan nos da la impresión de que irrumpe una nueva Creación. Esta impresión no proviene sólo del eco del primer capítulo de la génesis en el poema que sirve de obertura al evangelio: el hecho de haber elegido la parte inferior del valle del Jordán para situar la escena inicial contribuye a ello también. Las alturas escarpadas, abruptas, de una y otra parte de este valle desértico, el paisaje austero y rudo, la estrecha franja de verdor en torno a la ribera que serpentea y corta las aristas calcáreas en el centro del valle, el olor acre del mar salado... todo, hasta la densidad del aire, evoca en esta región el proceso de la creación» [299].

El capítulo siguiente, «Le vin coule», estudia el posible recorrido del Señor para ir a Caná. Los datos históricos y geográficos se van entrelazando con habilidad y buen estilo literario. A continuación describe el camino hacia el Templo «le vrai sanctuaire de Judée». El capítulo cuarto nos conduce a través de Samaría, bajo el título de «Les éponsailles». Sigue con «Deux sorte de guérison» con un itinerario de norte a sur. En el capítulo sexto, «La manne descende» vuelve a dirigirse hacia los alrededores del lago, donde el Señor predicó e hizo tantos milagros. El capítulo séptimo describe el último viaje hacia Jerusalén, para la fiesta de la Pascua. Con el título de «Le septième signe» habla a continuación de un recorrido por los alrededores de Jerusalén. El capítulo noveno, «L'onction» se desarrolla en los mismos lugares. Los tres últimos capítulos transcurren en Jerusalén, y están dedicados a la pasión, muerte y resurrección del Señor. En diez apéndices trata de los siguientes temas: «Béthanie de Pérée, la chronologie de l'évangile de Jean (resulta muy breve e insuficiente), Cana, juifs ou judéens, l'aménagement du temple d'Hérode, Aenon, Sychar et le lieu saint des

---

[298] «Nous sommes arrivés à la conclusion que la géographie ne fournit guère de base solide à une quelconque théorie sur les remaniements du texte ou sur l'intervention de plusieurs rédacteurs» (p. 13).

[299] «Au début, l'évangile de Jean donne le sentiment que fait irruption une Création nouvelle. Cette impression ne vient pas seulement de l'echo du premier chapitre de la genèse dans le poéme qui sert d'ouverture à l'évangile: le fait d'avoir choisi la partie inférieure de la vallée du Jourdain pour y situer la scène initiale y contribue aussi. Les hauteurs escarpées, abruptes, de part et d'autre de cette vallée désertique, le paysage austère et rude, l'etroite bande verte fertile autour de la rivière qui serpente et découpe des buttes de craie blanche au centre de la vallée, l'odeur acre de la mer salée... tout, jusqu'à la densité de l'air, évoque dans cette région le processus de la création» (p. 15).

Samaritains, le sanctuaire du dieu guérisseur à Bethzata, où les cinq mille ontils été nourris? Ephraïm, le cadre de la crucifixion la patrie de Joseph». Un índice de nombres geográficos completan este libro de los viajes de Jesucristo.

R.SCHNACKENBURG, *El Evangelio según S.Juan v.I, II y III, Barcelona 1980* [300]

Son tres los volúmenes dedicados al cuarto evangelio. El v.I, 658 pp., además de una rica bibliografía [301], contiene una amplia introducción general en la que cabe señalar el estudio de la crítica literaria, el de la tradición y redacción del texto, trasfondo ideológico y autenticidad. En este primer volúmen se comentan además los cuatro primeros capítulos. Tras una introducción especial a cada sección, sigue el comentario al texto sacro. Intercala agunos excursos sobre temas monográficos. Así, en este primer volúmen, trata del Λόγος, *Logos*, de la idea de preexistencia, de los nombres de Cristo en Jn 1, de los «signos» joánicos, del Hijo del hombre, del mito gnóstico del redentor y la cristología joannea, y del concepto de fe en San Juan. El v.II, 635 pp., comenta los cap.5 al 12. Sigue el mismo método que antes. Los excursus de este volumen estudian el origen y sentido del ἐγώ εἰμι, *egó eimi*, el título «Hijo» como autodesignación de Cristo, el concepto joánico de verdad, la predestinacion, la vida, exaltación y glorificación de Jesucristo, y escatología en San Juan.

El último volumen, 577 pp., contiene el comentario a los capítulos restantes. Los excursus de este volumen tratan de la cena joánica y sus problemas, el Paráclito y las sentencias sobre él, comunidad e Iglesia en San Juan, y el discípulo amado. Termina con un apéndice sobre «Perspectiva: Importancia actual del Evangelio de San Juan». Añade un índice ana-

---

300 Este trabajo apareció en la revista «Theologica», 18(1984)3-20, a cuya dirección agradecemos la posibilidad de su publicación con algunos retoques y cambios.

301 El aspecto bibliográfico está bastante cuidado, con una clara preocupación por actualizarla. Sin embargo no se citan trabajos tan importantes como los de D. Muñoz León sobre él Λόγος, *Lógos*, o los de J.M.Casciaro sobre Qumrán. Por conocer mejor el tema, echo de menos también algunos trabajos sobre Jn 1, 26. 39, el testimonio del Bautista acerca de Cristo como Cordero de Dios. Así, por ejemplo, no cita S.Virgulin, *Recent Discussion of the «Lamb of God»*, «Scripture», 13 (1961) 7480; A.George, *De l'agneau pascal a l'agneau de Dieu*, «Bible et vie chretienne», 9(1955)85-90; B.Prete, *Gesù Agnello di Dio*, «Sacra dottrina», 1(1956) 13-31; M.E.Boismard, *Le Christ-Agneau, Redempteur des hommes*, «Lumier et Vie» 36(1958)91-104; A.Negoitsa-C.Daniel, *L'Agneau de Dieu est le Verbe de Dieu*, «Novum Testamentum», 13(1971)24-37.

lítico y otro de palabras griegas usadas. Las notas van al final y no a pie de página, lo que constituye una molestia notoria al consultarlas, aumentada por la pequeñez de los caracteres tipográficos. Con cierta frecuencia se deslizan bastantes erratas, sobre todo en las palabras hebreas, en las que se confunde en ocasiones la ו, *wáu*, con la ז, *záyim*, y la ה, *he* con la ת, *táu* [302]. Todo ello no impide que se pueda decir que estamos ante uno de los mejores comentarios joanneos de la actualidad, que ha conseguido cuatro ediciones en Alemania, la última en 1978, y ser traducido a varios idiomas.

Ya en el prólogo al primer volumen se advierte el talante del exégeta alemán, que trata de presentar su aportación «sin negar la tradición apostólica ni la metodología científica de todos los investigadores que se han ocupado del Nuevo Testamento, de cualquiera confesión que fuesen» (v.I, p.7). Es decir, opta sin reticencia por una fidelidad a la Iglesia, al mismo tienpo que trabaja con rigor científico. Por eso afirma a continuación que todo comentario es una decisión científica y, al mismo tiempo, una confesión personal de fe. Sobre su método e intencionalidad dice en otro momento que, con estricta vinculación al texto, trata de avanzar con precaución y sobriedad, desecha toda audacia infundada y procura extraer del escrito inspirado su riqueza teológica, aunque sin eludir los problemas, algunos aún sin solución (cfr. v.I, p.240).

El comentario se mueve con frecuencia en diversos planos. A ellos nos vamos a referir. Son perspectivas que se repiten, cuestiones candentes que siguen vivas en la exégesis actual a San Juan. Una cuestión consiste en la relación entre fe e historia entre teología y facticidad, entre símbolo y realidad. En segundo lugar podemos situar la referencia frecuente a la exégesis de R. Bultmann. Otra cuestión se refiere a la posible dependencia del Evangelio con los escritos de Qumrán, evidente para algunos y problemática, como veremos, para el profesor alemán. Por último la composición y génesis del texto preocupa de contínuo a nuestro comentarista.

---

[302] Cfr. v.I, p.504, l.15; p.183, l.18; p.186, l.27; p.288, l.15 (el ו, *wáu* copulativo va puntuado con וִ, *jíreq* y debe ir con וְ , *shewà*; p.295, l.14; p.324, l.35 (en lugar de ס, *sámekh* ha de ir una ט, *teth*), p.325 l.4; p.392, l.-3 (en lugar de la ח, *jeth* ha de ir una ת, *táu*. Lo mismo ocurre en lá p. 393, l.2); p.424, l.-3 (pone una ז, *záyin* en lugar de una ו, *wáu*); p. 505, l.5 (pone ו, *wáu* por ז, *záyin*); p.509 l.-18. En el v.II varias veces pone ז, *záyin* por ו, *wáu*); p.306, l.-2 (pone ה, *he'* por ח, *jeth*); p.436, l.23; p.501, l.16; v.III, p.469, l.12; p.565, l.3 de la n.120; etc.

1. Fe e historia

Si en todos los evangelistas está presente la tensión entre fe e historia, dice el A., lo está sobre todo en San Juan (cfr. v.I, p.7). Quizá sea excesivo hablar de esa tensión como hecho incontrovertible. No obstante es cierto que los hagiógrafos miran más al contenido teológico qué a la exactitud de un cronista. En definitiva lo que interesa al autor inspirado no es sólo el hecho en sí mismo, sin que ese hecho significa o supone en orden a la salvación. Esto no quiere decir que el hagiógrafo se desinterese de la realidad de hechos, y mucho menos puede significar que se invente los acontecimientos que narra. Schnackenburg señala que en el caso de Juan hay una clara objetividad en los datos históricos y topográficos que refiere (cfr. v.I, p.51). Es más, el interés del evangelista por la realidad de lo narrado aumenta en la medida en que esos hechos son la ocasión para exponer determinados aspectos del misterio de Cristo. Lo histórico se convierte entonces en medio y cauce de revelación (cfr. v.I, p.237 y 384). El interés por lo histórico, y la importancia que a ello le da San Juan, se muestra ya en el Prólogo. Hay en él dos claros niveles en orden al tiempo. Por una parte se habla de modo atemporal y así se sitúa el relato en una referencia de eternidad mediante el uso, por cuatro veces, del imperfecto griego que expresa una acción contínua o un estado fuera del tiempo cfr. V.I, p.254). En contraposición está el aoristo ἐγένετο, *egéneto*, que se refiere ya a algo concreto, a la aparición de una hora histórica (cfr. v.I, p.269). Por tanto hay en el Prólogo un tránsito de la «prehistoria» a «historia de Jesús» en el momento de la Encarnación.

En ocasiones señala el A. que el IV Evangelio ofrece más garantía de fiabilidad histórica que los Sinópticos. Esto no significa que los tres primeros evangelios no sean fiables. Lo que quiere decir el A. es que los Sinópticos también acoplan los hechos, al menos la expulsión de los mercaderes en el Templo, a su esquema narrativo. Así ponen ese acontecimiento al final del ministerio del Señor, cuando en realidad, y según San Juan, ocurriría al principio de la vida pública. Es cierto que algunos autores hablan de que pudiera tratarse de dos hechos diversos. Sin embargo, las circunstancias son las mismas y el A., en definitiva, no se decide por uno u otro orden (v.I, p.405ss.). En este mismo acontecimiento vemos como, sin pasar por alto el dato histórico, destaca el aspecto doctrinal que se apoya ese dato real. En efecto, con ocasión de la purificación del Templo habla el Señor de su resurrección al tercer día, usando unas palabras misteriosas, que el Evangelista interpreta y compreende cuando escribió su Evangelio, después de la muerte, resurrección y glorificación del Señor. El hagiógrafo,

por tanto, no prescinde del hecho ocurrido, pero subraya lo que importa para la verdad de fe que entonces se revela (cfr. v.I, p.362).

Se coordina así lo histórico y lo teológico (cfr. v.I, p.435). Por ello no se puede afirmar sin más que el Evangelista pase de modo imperceptible del relato histórico al desarrollo de sus propias ideas, ni tampoco se de una transición confusa de los discursos de Jesús a las palabras de Juan, sino que se trata de presentaciones kerigmáticas del evangelista (cfr. V.I, p.411-412). La actitud, casi metodológica, de interpretar teológicamente los hechos ocurridos llevó al evangelista, guiado claro está por el Espíritu Santo, a seleccionar los milagros del Señor. Así, de los ventinueve que los Sinópticos narran, San Juan sólo narra dos (la multiplicación de los panes y los peces, y el andar sobre las aguas). Aporta otros cinco que los Sinópticos no relatan (el milagro de Caná, la curación del hijo del régulo, la del paralítico en la piscina probática, la del ciego de nacimiento y la resurrección de Lázaro). Podemos afirmar que en la perspectiva del Evangelista, es como si éste seleccionara unos pocos datos, eloquentes en orden al conocimiento profundo de Jesucristo y su doctrina. Escribirlo todo hubiera sido imposible declara el mismo hagiógrafo (cfr. Jn 20,31). El relata sólo una parte de lo que vio y escuchó, aquello que estimó conveniente para que sus lectores creyesen que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y creyendo tuvieran vida en su nombre (cfr. v.III, p.418).

El Evangelista, a partir de la tradición que había recibido, «intentaría aprehender el significado más profundo de los grandes milagros a la luz de la fe en Cristo. Al hacerlo le vendrían reminiscencias del Antiguo Testamento, que le darían impulso para su peculiar concepción» (v.I, p.394). Es decir, seguiría la línea profética de Israel inclinada siempre a descubrir con la luz del Espíritu la otra cara de la realidad, el significado recóndito de los hechos y de las palabras. De aquí que se pueda hablar de una ambivalencia de la expresión joánica, lo cual no es sinónimo de expresión equívoca, como si el hagiógrafo dijera una cosa queriendo significar otra, o inventara unos hechos para dar consistencia fáctica a una doctrina. En el Evangelio se relata lo visto y lo oído por los testigos, pero al mismo tiempo descubre la entraña teológica de esos esos hechos acaecidos y de esas palabras escuchadas. Su reflexión, aunque no siempre, discurre a menudo por dos cauces, uno histórico y otro teológico, uno de evidencia y otro de fe. Así, al narrar que el Bautista llamó a Jesús «Cordero de Dios», sintetiza en ese título el misterio de la redención mediante la muerte del Señor después de haber contemplado el culmen de su obra salvadora én la Cruz. De este modo «la confesión de Cristo -opina Schnackenburg- se 'condensa' en la luz de su realización, sin convertirse por ello en pura 'invención'» (v.I, p.322).

También cuando habla el Evangelista de que en la crucifixión se cumple lo que decía el profeta («Mirarán al que traspasaron»), subyace la orientación simbólica que atraviesa de continúo el de la pasión, desde el proceso hasta la transfixión (Cfr. v.II, p.494). En estos acontecimientos decisivos aparece, como en ningún momento, la visión joannea de la historia de Jesús, su ahondamiento teológico de los hechos presenciados (cfr. v.I, p. 51). Vemos así que la intención simbólica, o si se quiere simbolizante, «no excluye interés por la realidad» (v.I, p.197), aunque ese interés teológico «relegue a segundo término lo histórico» (v.I, p.322).

Juan señala, por tanto, el valor significativo de los hechos, los presenta incluso como signos. De aquí que dichos signos no sean en modo alguno formas o sucesos de índole figurativa, que en virtud de su valor simbólico evoquen una realidad más profunda. Esta concepción sería de índole platónica, según la cual las cosas o acontecimientos obtienen la realidad de las ideas eternas que encarnan. El pensamiento de Juan deriva del ámbito veterotestamentario y no del mundo helénico (cfr. v.I, p.392). Para él no sólo los hechos y las palabras tienen con frecuencia un sentido más hondo. También determinados personajes pueden contener en sí mismos un significado concreto y ser de este modo un tipo o un símbolo determinado. En este caso tampoco esa fuerza figurativa o tipológica merma su entidad histórica. Pone como ejemplo la escena del Calvario donde están presentes la Virgen y el discípulo amado que, según algunos autores, representan, o simbolizan, el judeocristianismo y el gentilismo cristiano respectivamente. Dejando a un lado lado la validez o no de esa interpretación, lo que es inadmisible es que la fuerza signo que en sí tienen ambos personajes les prive de su realidad histórica, como Bultmann sostiene. Nuestro A. insiste en que el hagiógrafo no se inventa los hechos ni sus protagonistas, aunque vea esa otra vertiente de la realidad, que en un primer momento quizá no descubrió.

Sobre esta coordenadas se encuadra, por tanto, la cuestión del Jesús de la historia y el Cristo de la fe. También aquí el cuarto evangelio es un campo precioso para ahondar en el problema y hallar una respuesta clara al mismo. Al presentarnos, en efecto la figura del Señor cuando ya ha alcanzado toda su magnificencia y su gloria, no lo hace de modo difuso, o con perfiles irreales. El no se aleja del Jesús histórico en aras de una concepción metahistórica o de la creación de un personaje ideal. Esto, asegura Schnackenburg «sería un craso error» (v.III, p.483). En Juan se sobreponen por una parte la visión retrospectiva del ministerio terrestre de Jesús y por otra la mirada al Cristo actual. Podríamos decir que San Juan, describe la vida terrena del Señor desde la óptica de su vida gloriosa.

Así los hechos narrados y las palabras transmitidas se nos presentan tal como ocurrieron y se pronunciaron, pero el relato apunta ya el desenlance final, va orientando al lector a la contemplación del mensaje definitivo y le hace pregustar así, ya ahora, el gozo sin fin. Para el Evangelista historia y presente están vinculados entre sí en la persona de Jesucristo. «En este aspecto para Juan no hay *diástasis* alguna entre historia y fe» (cfr. v.III, p.483). Afirma el A. que la auténtica obra de San Juan, sobre todo en comparación con los Sinópticos, consiste precisamente en la exposición que él hace de la unidad esencial del Jesús histórico con el Cristo glorificado. Nuestro Evangelista nos permite así el hallazgo de Jesucristo tal como existe glorificado en el presente, de ese Jesús que vivió entre los hombres, trabajó y murió por ellos. El Señor exaltado, afirma el A., habla por boca del Jesús terrenal. De este modo en la exposición de la historia de Jesús «se llena de inmediato al abismo entre el Jesús de Nazareth que predica y el Cristo predicado de la fe» (v.II, p.505).

2. Gnosis y Qumrán en San Juan

R.Bultmann sostuvo con profusión de datos la presencia del gnosticismo en el cuarto evangelio, sobre todo apoyado en escritos mandeos. Con ello intentaba demostrar la existencia de una de las fuentes del evangelio, la *Offebarungquelle*, «fuente de la revelación». Sin embargo, opina Schnackenburg, todo ese abundante material resulta insuficiente para la validez de su tesis (cfr. v.II, p.77). Por otra parte, pone serios reparos a la reconstrucción de dicha fuente elaborada por Bultmann, «concretamente bajo el aspecto estilístico» (v.I, p.80). Esta teoría se complica más todavía al considerar que hay otras fuentes: la de los signos, la de la pasión y una supuesta «redacción eclesial». El resultado del análisis de dichas fuentes es tan complejo e intrincado, «que apenas sigue adoptado por ningún otro investigador» (v.I, p.81) . Acepta, no obstante, nuestro A. cierta probabilidad para la fuente de los signos, pero rechaza la fuente de los λογία, *logia*, por carecer de sólidos argumentos.

A medida que avanza el comentario, señala el A. la inconsistencia de la tesis bultmaniana. Nos fijaremos primero en algunos puntos referidos a Jesucristo, para pasar luego a diversos aspectos de la teología joannea, estudiados de forma comparativa con el gnosticismo. Para Bultmann la figura de Cristo, tal como aparece en San Juan, está claramente influenciada por el mito gnóstico del redentor. De este modo intenta demonstrar el cariz mitológico del lenguaje joanneo (cfr. v.I, p.470). Así trataba de llevar a cabo su programa de desmitologización y ponía de relieve hasta qué punto

su concepción teológica influía en su exégesis (cfr. v.I, p.236). Para mostrar la diferencia entre la redención según el gnosticismo y la concepción joannea, el A. cita un pasaje del *Evangelio de la verdad* en donde se observa el sentido de la doctrina gnóstica arcana y exclusiva, mientras que los elegidos reciben la salvación por la fe en Jesucristo verdadero revelador del Padre. «La distancia entre la soteriología gnóstica, -concluye Schnackenburg-, con respecto a la cristiana aparece clara precisamente en el encuentro de Jesús con la samaritana: Aquí habla un verdadero revelador y mediador de la salvación» (v.I, p. 510).

Después de aportar diversos textos gnósticos en los que se habla del «hijo del hombre», viene a concluir que esa figura gnóstica es para el gnosticismo, suprema divinidad, el Dios universal. Los gnósticos, partiendo del nombre de Dios «Hombre», entienden el «hijo del hombre» como su primera producción, el «hombre» prototípico, según el cual también fue formado el hombre terrestre. Es, por tanto, una concepción que nada tiene que ver con el «hijo del hombre» de la apocalíptica judía, presente ya en Daniel, de donde puede tomarlo Jesús para hablar de sí mismo y de su peculiar misión salvadora. En todo caso ese título llegó a la gnosis a través del cristianismo y es de la tradición cristiana de donde arranca el IV Evangelio (cfr. v.I, p.548 s.).

Respecto del λόγος, *lógos*, afirma Bultmann, que «presenta la figura de Jesús y su acción bajo la conceptualidad de la mitología gnóstica» (cfr. v.I, p.303). La comprobación de este aserto, dice el A., se ve dificultada por el enjuiciamiento de las fuentes. De los pasajes examinados no se deduce una especial afinidad del λόγος, *lógos* gnóstico con el λόγος, *lógos* joánico. Es mucho más probable que el autor sagrado tomara ese título del mundo de la Biblia, donde el término «Palabra de Dios» tiene tanta importancia. Así, pues, el himno al λόγος, *lógos*, está mucho más cercano al pensamiento judeocristiano primitivo que al gnosticismo. Como afirma C. H. Dodd, la concepción joannea se habría formado bajo la guía del judaismo helenístico, lo mismo que ocurre con el λόγος, *lógos* de Filón (cfr. v.I, p.307). Al tratar el tema de la preexistencia vuelve a estudiar la supuesta influencia del gnosticismo en el Prólogo para afirmar de nuevo la originalidad joannea en relación al gnosticismo (cfr. v.I, p.337). En el Prólogo se observa, por otra parte, que el hagiógrafo ni siquiera usa la terminología gnóstica. Así habla con normalidad del vocablo σάρξ, *sárx*, palabra que la gnosis cuidadosamente evita (cfr. v.I, p. 385).

Entre los diversos aspectos doctrinales que Schnackenburg usa para mostrar la diferencia entre gnosis y San Juan, destaca el tema del conocimiento y la fe. Para el gnosticismo el que cree y conoce es bueno y religio-

so, llega incluso a ser divino. Es decir, la gnosis orienta al hombre hacia sí mismo. En cambio, según el concepto joanneo, el que cree se adhiere al Hijo de Dios venido a la tierra, cree en El (cfr. v.I, p.440). Otro campo de comparación es el de la cosmogonía. El Evangelio deriva su concepción del AT, que habla de la creación del mundo y del hombre, del comienzo de la existencia y de una «pretemporabilidad». El gnosticismo, por el contrario, concibe el proceso cósmico de una forma difusa en la que sólo es posible descubrir transiciones fluctuantes e imprecisas. La Biblia distingue claramente entre Dios y el mundo. Para la gnosis Dios viene a ser el hombre o el mundo, de forma que el ser preexistente del hombre se identifica com la substancia divina (cfr. v.I, p.336). Dentro del mismo Prólogo de San Juan hay otro aspecto que señala la gran diferencia existente entre gnosis y IV Evangelio. Para el gnóstico el propio conocimiento de su ser pneumático lo eleva al ser divino. En San Juan sólo del λόγος, *lógos*, se recibe la capacidad que posibilita al hombre ser hijo de Dios. La filiación divina, por tanto, es un don divino que lo otorga Dios de modo gratuito, no se deriva del grado de gnosis o conocimiento que el hombre alcance (v.I., p.279).

La expresión «luz del mundo», tan querida para San Juan, está ausente en los escritos gnósticos, incluidos los mandeos. Hablan sí del «mundo luminoso», del «enviado de la luz», o de «la luz de la vida». Ese mundo rutilante está, pues, separado del mundo de las tinieblas, al que ese enviado no tiene acceso ni ha de llevarle la luz. Sólo los elegidos son conducidos por él al mundo superior, a «la luz de la vida». Este modo de sacar al hombre del mundo de las tinieblas es totalmente distinto a la situación del que cree en Cristo y le sigue (cfr. v.II, p.241). «En el gnosticismo se trata de un dualismo metafísico, en Jn de un dualismo de decisión» (ibid.). Apunta también el A. que, a diferencia del mito gnóstico de la redención, el concepto joanneo de la salvación apunta a una consecución de la vida, más que hacia un conocimiento liberador, como hace la gnosis. Una vida, además, que va más allá de la muerte física, a la que ya ahora venció. Así el creyente goza aquí abajo de la vida verdadera, con lo que ello implica de libertad auténtica, de paz y de alegría (cfr. v.III, p.486). En otro momento estudia también el concepto de libertad en la gnosis, para llegar a la misma conclusión (cfr. v.II, p. 261). Otros aspectos que estudia el A. de modo comparativo son el juicio (cfr. v. II, p.148; v.III, p.168), la vida (cfr. v. II, p.428) y el Espíritu (cfr. v.III, p.184). Por razones de brevedad no entramos en ellos.

De todo lo expuesto concluye el A. la independencia del Evangelista respecto a la gnosis, también de la derivada de los escritos mandeos (cfr.

v.I, p.169). La diferencia con el dualismo gnóstico es, por tanto, clara (cfr. v.I, p.266). No obstante, opina que se da una cercanía linguística entre San Juan y la gnosis (cfr. v.II, p.150. 169). Pero este dato más que suponer una aceptación o influencia de ese lenguaje, es más bien una réplica al mismo, un modo de combatir al enemigo con sus mismas armas. Pudiera incluso aceptarse que el evangelista conociera el mito gnóstico del redentor (cfr. v.II, p.175). De todas formas se trata de contactos tangenciales, coincidencias más aparentes que reales.

Por otra parte, observa Schnackenburg, es de tener en cuenta la posible, y en ocasiones clara, influencia de los escritos veterotestamentarios sobre los escritos gnósticos. Dato ciertamente verosímil, dada la extensión del judaísmo que, a través de la diáspora, llegaba hasta los últimos rincones del mundo. Es este un aspecto que no siempre se tienen en cuenta en lo que vale, cuando se estudian de modo comparativo los escritos cristianos y sus relaciones con las otras religiones, que por muy antiguas que sean, siempre han podido recibir, de una forma u otra, el influjo del judaísmo, religión monoteista de las más antiguas que existieron, de una perfección y superioridad reconocida y susceptible, por tanto, de ser admirada e imitada.

Otra corriente de influjo que se ha querido ver en San Juan es la que procede de Qumrán. Se presenta incluso la hipótesis de que el Evangelista, al ser discípulo del Bautista, habría recibido cierto influjo a través de él. Algunos opinan que Lc 1,50 habría que interpretarlo como un indicio de que el Bautista, antes de manifestarse a Israel, convivió en el desierto con los esenios de Qumrán. De ese modo la doctrina, o al menos la terminología de los monjes del desierto, habría pasado al Evangelista por medio de su primer maestro, el Precursor de Cristo.

Schnackenburg estudia esos posibles contactos e interdependencia en muchas ocasiones. Considera que uno de los temas joánicos colindante con Qumrán es el de la antítesis entre la luz y las tinieblas. Ambos escritos hablan con frecuencia de la oposición entre esos dos campos. Sin embargo, existe una diferencia esencial. En los escritos esenios no se dice ni una sóla palabra de la posible conversión de los hijos de las tinieblas, destinados al aniquilamiento en el combate escatológico. Los hijos de la luz se caracterizan, además, por estar apartados y segregados de los demás hombres. No conocen, por otra parte, al portador de la luz para el mundo. La iluminación que ejerce el Maestro de justicia se limita a los miembros de la comunidad. Hay, pues, una concepción profundamente diversa en relación con la de San Juan (cfr. v.I, p.159, 266 ss.; v.II, p.242).

Se da una cercanía entre ambos escritos en la concepción de Dios como omnisciente. San Juan nos dice que Jesús conocía cuanto hay en el interior del hombre (cfr Jn 2,25), sin tener necesidad de que alguien se lo dijera. Del mismo modo Qumrán habla del saber superior de Dios, que penetra hasta el interior del hombre (cfr. 1 QS 4,25; 1 QH 1,7-23). Esta coincidencia, opina nuestro A., proviene del contacto común que ambos tienen con el AT, donde se dice con frecuencia que Dios penetra y escudriña el interior del hombre (cf 1 S 16,7; 1 R 8,29; Sal 7,10; 38,10; Jr 11,20; etc.). En cuanto a la concepción del Mesías como Hijo de Dios es cierto que así lo consideraba el judaísmo, apoyándose en 2 S 7,14 y Sal 2,7. Asi también en Qumrán, según se deduce de los *midrashím* escatológicos a dichos textos. Sin embargo, la cristología joannea va más allá de una mera relación de adopción como señala Qumrán, lo aplica en un sentido exclusivo al Mesías, que aparece en una relación única insuperable, «extremadamente íntima» con el Padre (cfr. v.II, p.168s.

Con respecto a la verdad, los escritos qumránnicos permiten comprender mejor el concepto que de ella tiene San Juan, tan ajeno al gnóstico, como pretende Bultmann (v.II, p.265). Se observa en los escritos de Qumrán una terminología y una concepción similar a la de nuestro hagiógrafo. No obstante, también aqui conserva el IV Evangelio su peculiaridad, situándose en la tradición sapiencial y apocalíptica, aunque no se le pueda catalogar de lleno en esa línea (v.II, p.266). Así, mientras que esos grupos judíos se apoyan en sus sabios y maestros, para nuestro Evangelista es Cristo quien encierra en sí mismo toda la verdad que Dios revela para la salvación. «En Jn Jesús no sólo es intérprete de la revelación antigua y un maestro de la verdad, sino que a través de su revelación inmediata y universal acerca del Padre, se convierte personalmente en el camino por el que se llega al Padre» (v.II p.278). Otros temas que estudia de forma comparativa es el de la libertad (cfr. v.II, p.338 s.) y el del juicio (cfr. v.I, p.161; v.III, p.168). Por razones de brevedad no entramos en ellos.

La conclusión, lo mismo que en el caso del gnosticismo, es que hay unos contactos de índole periférica, que se reducen al campo de la semántica linguística. Es decir, San Juan da muestra en sus expresiones de que conocía la doctrina de Qumrán (cfr. v. I, p.317 s.), pero presenta una enseñanza distinta y, en ocasiones, contraria (cfr. v.II, p.344). Por otra parte, también aquí ocurre que esa semejanza entre Juan y Qumrán proviene muchas veces de la dependencia mútua y respectiva del Antiguo Testamento. Uno y otros lo conocen, aceptan sus promesas y su revelación. Pero cada uno le da su propia interpretación. De aquí que a veces coincidan en la temática y en el modo de exponerla, aunque no en la forma de entenderla.

3. *Composición y autenticidad del cuarto evangelio*

Son dos temas que ya en la antiguedad eran estudiados y objeto de diversas sentencias. Siempre llamó la atención, por ejemplo, la doble conclusión del evangelio en 20,31 y en 21,25. También es conocido que 8,1-11 no aparece en los códices más antiguos, y que 5,4 se considera como una interpolación [303]. Ordinariamente se venían aduciendo diferentes argumentos que intentaban dejar a salvo la unidad de composición del Evangelio y el dato, confirmado por la tradición, de haber sido escrito por el apóstol San Juan. Sin embargo, a partir del s. XIX, a impulso del racionalismo liberal, comenzó a ponerse en tela de juicio tanto una cuestión como otra. Schnackenburg hace un recuento de las diversas opiniones sobre estos temas y expone su punto de vista, al que vuelve repetidas veces, a medida que comenta el texto. Así, en la introducción general, dedica varios y extensos apartados al estudio de estos apectos previos a la exégesis (cfr. v.I, p.5). Comienza por señalar que este Evangelio plantea grandes problemas a la crítica histórica-literaria, sin que sea previsible una solución unánime a la «cuestión joannea», un acuerdo común a las numerosas cuestiones particulares, que de modo complejo concurren en ella. Sobre esto se ha publicado, y sigue publicándose, una abundante bibliografía, que a veces más que aclarar la cuestión, la dificulta: Nuevos hallazgos literarios que se van publicando (Qumrán y los textos de Nag-Hammadi), así como nuevos métodos que estimulam el estudio y la investigación en este campo (cfr. v.I, p.43).

Schnackenburg da por sentado que es preciso tener en cuenta tanto la *Formsgeschichte* como la *Redaktiongeschichte*, para averiguar las distintas etapas de su formación, así como para detectar los diversos estratos redaccionales según su antiguedad y procedencia (cfr v.I, p.88). Comienza por afirmar que ha sido un solo autor, el Evangelista, «quien dio a su obra su forma característica y la impregnó totalmente de su teología» (cfr. v.I, p.89). Pero por otra parte se pregunta hastá qué punto asumió el hagiógrafo determinadas tradiciones a las que sólo él parece tener acceso. Opina, además, que hay que estudiar la posibilidad de diferentes modificaciones a su obra debidas a sucesivas reelaboraciones antes de llegar a la redacción final. Reconoce también la dificultad de determinar los tres hipotéticos

---

[303] La misma Neovulgata suprime este versículo, apartándose claramente de la Vulgata. Por cierto que es llamativo que nuestro A. no haga ninguna referencia a la Neovulgata. En parte se explica porque en las primeras ediciones del comentario aún no se había promulgado la *Scripturarum thesaurus*. De todas formas es un aspecto que en la última edición de 1978 debería quizá haber tenido en cuenta.

estratos redaccionales, el correspondiente a la tradición, al mismo Evangelista y al que hizo la redacción posterior (cfr. v.I, p.89).

En la introducción general defiende la opinión de que es necesario distinguir entre el Discípulo amado y el Evangelista (cfr. v.I, p.129-133). Piensa, por otra parte, que habría que identificar al Discípulo amado con el apóstol San Juan, que entonces no sería el Evangelista. Pero en 1970 publicó un trabajo modificando lo dicho, en el sentido de que el Discípulo amado no sería uno de los Doce (cfr. v.III, p.471), ni habría sido testigo de todo el ministerio público de Jesús, aunque sí presenciaría los últimos acontecimientos de su vida. Esta opinión de hace diez años es modificada de nuevo por el A., que últimamente piensa que el Discípulo amado es sin duda el fiador principal de la tradición recogida en el IV Evangelio, la autoridad principal que lo avala. Pero el Evangelio propiamente dicho, sigue el A., procede de un hombre distinto, aunque ligado al Discípulo amado. Sería «un helenista culto de origen judío, un teólogo eminente que recogió la tradición del discípulo amado, pero utilizando también otras fuentes» (v.III, p.471). Todo ese material lo armonizaría e interpretaría desde su perspectiva teológica.

Para apoyar esta distinción entre el Discípulo amado y el Evangelista da una serie de razones que no siempre convencen. Por ejemplo, dice que si el Discípulo amado fuera el autor del Evangelio, sería jactancioso por su parte que se diera a sí mismo tan honorífico apelativo. Esto valdría, podemos responder, si al mismo tiempo que se da ese título diera también su nombre propio. Pero al silenciar su personalidad, nada le impide referir el nombre derivado de la predilección que el Maestro le mostró. También dice que este discípulo refiere cosas que no presenció y que, por tanto, tuvo que recurrir a otras fuentes de información. Este hecho, sin embargo, no le quita la posibilidad de ser realmente el autor del escrito evangélico, aunque en ocasiones refiera sucesos que otro le ha referido, como es el caso del diálogo con Nicodemo.

Tampoco son decisivos los argumentos para negar la identidad del Discípulo amado con el apóstol San Juan. Después de varias páginas dedicadas al tema, termina reconociendo que «con ello, el enigma del discípulo al que Jesús amaba no pueda quedar ciertamente resuelto...» (v.III, p.478). Como decía en la introducción general, los datos de la tradición en favor de la autenticidad joannea del IV Evangelio, dificilmente pueden ser desvalorizados por el estado actual de la investigación (v.I, p.133), aunque el A. tampoco los acepte como incontrovertibles en favor de la referida autenticidad.

Con respecto a la composición del Evangelio y las posibles fuentes utilizadas, afirma que se impone la idea de que el Evangelio es el resultado de un proceso relativamente largo de formación literaria que abarca varios estratos, distintos entre sí por su antigüedad y origen (v.I, p.88). No obstante, el Evangelista dio a su obra una forma peculiar y una personal visión teológica. Expone una serie de posibilidades en orden a detectar los distintos estratos narrativos y sus respectivas fuentes. Estudia diversas teorías, entre las que destacan la de Wilkens (cfr. v.I, p.98ss.), la de Boismard (cfr. v.I, p.100ss.) y otros. A continuación hace su propio «bosquejo hipotético de génesis» del Evangelio de San Juan, para reconocer que «el resultado podría parecer pobre y decepcionante después de tanto derroche de fino análisis» (v.I, p.104). Al final del v.III, casi como una conclusión, afirma en este mismo sentido que es difícil la enumeración y ubicación de las fuentes en el cuarto Evangelio: «cuantas más fuentes se intenta reconstruir, más se enreda uno en la maraña de hipótesis» (v.III, p.480).

En la exposición del comentario va apuntando el A. las unidades literarias anteriores al texto. Así, al hablar del Prólogo da por sentado que esta perícopa procede de la liturgia cristiana primitiva, dada su estructura literaria y su índole de himno al Verbo. Es una opinión que comparten otros autores, pero cuyo valor no se puede considerar decisivo. No se vé claro por qué ese himno no pudo ser compuesto por el mismo autor del Evangelio y dedicado también, entonces o antes, a la liturgia. Incluso se podría pensar que en este pasaje se encerraba una síntesis de cuanto Juan guardaba en su corazón y en su mente, y que luego desarrollaría en el Evangelio. Es cierto que nos movemos en el campo de las hipótesis. Pero puestos a escoger entre una u otra, supuesta siempre la verosimilitud, nos parecen más aceptables las hipótesis que se puedan compaginar con el testimonio de los antiguos que, más cercanos al momento en que fue escrito el Evangelio, tenían más elementos de juicio que los que se puedan tener hoy.

Como casos concretos de retoque al texto podemos citar, a modo de ejemplo, el que hace en 1,6-8, versículos que pone delante de 1,19, por considerar que ahí tienen un contexto más lógico y afín. Da por indiscutible la trasposición del capítulo 5 inmediatamente antes del 7, dejando el 6 como continuación del 4. Las razones se reducen prácticamente a la homogeneidad de temas tratados y a una mayor lógica en las circunstancias de tiempo y lugar de los hechos narrados (cfr. v.II, p.24-29). Otros retoques redaccionales se suceden en la exposición (cfr. v.I, p.349; v.II, p.100, 188-190; v.III, p.13, 39, 250), que por no alargarnos más dejamos de analizar. Digamos tan sólo que el A. se resiste a reconocer los que otros señalan, o a decidirse él mismo a señalarlos. Como conclusión a este punto de

la composición y unidad del evangelio digamos que si bien parece cierto que hubo retoques en el Evangelio, e incluso que fueron posibles diversas redacciones, no parece del todo imposible que sea el mismo autor el que las hiciera. El hagiógrafo pudo reelaborar su propia obra, descuidando, si se quiere, algunos detalles de tipo redaccional cosa nada difícil en quien escribe en momentos distintos, preocupado más por lo que dice que de cómo lo dice.

De todas formas es una cuestión que difícilmente se puede resolver de modo apodíctico. Sin embargo, hay que ser cautos y prudentes para no deslizarse hacia posturas inadmisibles. De todos es conocida la insistencia de ciertos sectores del protestantismo liberal en negar la autoría a un sólo autor y afirmar la intervención de las comunidades primitivas que, llevadas de su entusiasmo y su fe en Cristo, tienden a exaltarlo hasta términos míticos construyendo así un personaje espléndido, divino, pero distinto del que en realidad existió. Es verdad que estos extremos no los acepta nuestro A., ni tampoco otros autores católicos, aunque hablan de las comunidades joánicas, partícipes de alguna forma en la redacción del texto sagrado o de su contenido teológico. Pero puede ocurrir que aceptadas determinadas premisas se desprenda una determinada conclusión, aunque ésta no se llegue a formular.

En otro orden de cosas, digamos que es encomiable el recurso que Schnackenburg hace en su exégesis a los Santos Padres [304]. A veces matiza o rechaza la interpretación de los antiguos, pero de ordinario acepta y subraya la aportación exegética de la patrística cristiana. Para terminar, digamos una vez más que estamos ante una obra encomiable, de la que no desdicen notoriamente los puntos débiles que hayamos podido señalar. Estamos, sin duda, ante una obra antológica y enciclopédica, fruto maduro de muchos años de trabajo y de tenacidad poco corrientes.

Como complemento de estos volúmenes sobre el IV Evangelio, tenemos el comentario a las cartas de San Juan [305]. Se trata de una reelaboración de la obra publicada en 1953, a la que se ha procurado enriquecer y, sobre todo, actualizar. No obstante, las líneas maestras se han mantenido intactas (cfr. p.9). Como es habitual en el A., precede a la obra como tal una abundante bibliografía que abarca los más variados conceptos, desde las fuentes y tradiciones, hasta las publicaciones especializadas o monográfi-

---

304 Cfr. v.I, pp.7, 265, 269, 275s., 280s., 287-290, 294, 297, 349 368, 379, 407, 419, 429, 438. V.II, pp.39, 91, 97, 109s., 131s., 174, 215, 299, etc. v.III, pp. 119, 490s., 494, 498s., 500ss., 527, 533, etc.

305 R.Schnackenburg, *Cartas de San Juan. Versión, introducción y comentario*, Barcelona 1980.

cas sobre el tema. Con respecto a las ediciones críticas del texto griego cita la 24ª edición de Nestle-Aland y no la 26ª, notablemente mejorada. Con respecto al texto crítico de Merk cita la 8ª edición, que tampoco es la última, aparte de que tiene equivocada la fecha de esa edición, que no es el año 1958 sino el 1957 (cfr. p.11). De todos modos es digno de encomio el conjunto bibliográfico que presenta.

El libro está dividido en dos grandes apartados. Uno dedicado a la primera carta de San Juan y otro que contiene el estudio de las cartas segunda y tercera. Tanto en uno como en otro apartado tenemos una introducción, en la que se trata de las cuestiones acostumbradas: carácter del escrito, estructura y unidad, circunstancias de la composición, autenticidad, destinatarios, etc. El comentario de la primera carta se divide en tres partes, de acuerdo con la distribución previa que hace el A. del texto sagrado. Así del 1,5 al 2,17 de 1 Jn trata de la unión con Dios como un caminar en la luz; del 2,18 al 3,24 tenemos el contenido de la segunda parte de la primera epístola que trata de la situación en que se encontraba entonces la comunidad de cristianos a quienes se dirige directamente el hagiógrafo; la tercera parte, del 4,1 al 5,2, la titula el A. «los que son de Dios y los que son del mundo». En 5,13-21 tenemos, según Schnackenburg, la conclusión. En cuanto a las otras dos cartas, se le dedican pocas páginas, dada la brevedad de estos escritos inspirados. A lo largo de todo el comentario hay diversos excursus en los que se tratan con más detención algunos temas de mayor interés. Entre ellos cabe destacar los dedicados al sentido y alcance de los testigos de 1 Jn 1,1ss., unión con Dios, gnosis herética y conocimiento cristiano de Dios, el amor fraterno, la filiación divina, el amor como esencia de Dios, etc. Termina con un índice analítico y otro de palabras griegas. Como en los comentarios anteriores, las notas, en lugar de ponerse a pie de página, se insertan al final y en letra muy pequeña, factores ambos que hacen enojosa su lectura y que desmerecen del conjunto de la impresión tipográfica. También hay que señalar que son frecuentes las erratas (cfr. por ejemplo p.6, l.24 en donde dice 4,1-4,12 en lugar de 4,1-5,12; p.57, l.-12 dice αύ τοῦ, *au tou,* por αὐτοῦ, *autoû*; p.80, l.3 dice «cuanta» por «cuenta»; p.73, l.12 dice «frecundo» por «fecundo»; en pp.81, l.25, 142 en l.-4, 258 en l.7 pone una coma por un punto; en p.100, l.29 dice «este» en lugar de «desde»; en p.136 l.26 «genosis» por «gnosis»; p.166, l.-4 pone por ἀτ, *at,* por τὰ, *tà,* en p.179, 1-10 «recuredan» por «recuerdan»; p 237, l.-8 «cuento» por «cuanto»; p.330, l.14 «elinado» por «eliminado»; p.341, l.14 «inormes» por «informes»; etc.

Da como cierta la homogeneidad estilística que se da entre el cuarto evangelio y las tres cartas joanneas. Para demonstrarlo presenta un serie de

casos en los que se usa el paralelismo, la antítesis, la repetición, la «variatio» y la asociación (cfr. p. 46ss,). Es cierto que también hay diferencias entre dichos escritos, suficientes según algunos para poner en tela de juicio, e incluso negar, la paternidad común del IV Evangelio y las cartas en cuestión. Sin embargo «frente a las diferencias señaladas por los críticos, las coincidencias de vocabulario, fraseología y estilo son tan decisivas entre ambos escritos (se refiere concretamente al Evangelio y a la primera carta), que la aceptación de un autor común no debería sufrir merma alguna desde este punto de vista» (p.78).

Eso no quiere decir que admita sin más que el autor de las cartas sea San Juan. A este respecto, aunque reconoce el peso de la tradición a favor del hijo de Zebedeo suspende en cierto modo su juicio y lo hace depender de la cuestión de la autenticidad joannea del IV Evangelio, en cuya introducción y comentario lo estudia a fondo. De todas formas, aunque no se pensara en Juan como autor del IV Evangelio, no habría dificultad en admitir como redactor de la 1 Jn a uno de sus discípulos, o a alguien que estuviera muy cercano a él (cfr. p.84). Admite que se trata, sin duda, de un testigo experimental y directo de la realidad divina que proclama (cfr. p.92).

Más adelante, parece contradecirse al afirmar que, aunque el autor quiera presentarse como uno de los testigos cualificados que han experimentado la realidad histórica de Cristo, parece improbable que en una época tan avanzada viviese todavía no sólo uno de ese círculo primero de testigos directos, sino varios según parece deducirse de la forma de hablar del hagiógrafo (cfr. p.98). Estimamos que se trata de una objeción de poco peso pues tanto el hablar en plural (nosotros) como utilizando verbos de presente se puede considerar como un recurso literario sin más.

Por otra parte es evidente, como el mismo A. reconoce, que el escritor pone mucho énfasis en el valor específico de su testimonio, derivado sobre todo de su condición de testigo presencial. Así, al estudiar 1 Jn 1,1-2, considera que la sucesión de verbos sensoriales (ver, contemplar, palpar) son un indicio elocuente de que quien escribe quiere ser reconocido como alguien que ha vivido «de una manera histórica y directa el gran acontecimiento salvador» (p.96). Sobre el valor histórico del misterio de Cristo vuelve más adelante para insistir en que la eleccción de esos verbos sensoriales se ha hecho de forma intencionada y con una sucesión lógica manifiesta (cfr. p.100s.).

Respecto a la 2 y 3 Jn afirma, ante todo, que hoy es inadmisible pensar que estos escritos fueran adaptados artificiosamente a la forma epistolar para darles un sello personal. El conocimiento, cada vez más amplio, que nos proporcionan los escritos de la época, especialmente sobre cartas

privadas, confirman que estamos ante unos documentos personales que conservan «la autenticidad y frescor» de un escrito originario (cfr. p.319). En algún momento considera que el Presbítero, autor de estos escritos, no serían San Juan, sino un discípulo suyo. Sin embargo, acaba afirmando, que «por el título de ὁ πρεσβύτερος, *ho presbyteros* no se puede resolver de manera inequívoca la cuestión del autor» (p. 321). Reconoce en otro momento que las formas de expresión y de conceptos se acercan, en determinados giros, de modo tan pronunciado que se puede suponer, al menos, un mismo autor para los tres escritos epistolares. Así se pronuncia en pp.322 y 329.

Expone la teoría de R.Bultmann sobre el posible origen de la 1 Jn y sus hipotéticas fases redaccionales, así como las probables interpelaciones, añadidas por un supuesto segundo redactor, según se desprende, dice el referido autor, de ciertas tensiones teológicas. Las diversas reconstrucciones textuales propuestas son más intrincadas que convincentes. Esta teoría bultmaniana «en un texto que por sí solo puede leerse bien, aunque no sea totalmente fluido, suscita escasa confianza» (p.58).

Con respecto a las diferentes corrientes ideológicas que hayan podido influenciar al hagiógrafo, considera el A. la importancia del estudio comparativo de la Historia de las Religiones. En San Juan está presente, sin duda, el judaísmo, especialmente en su vertiente qumránnica. Pero es una influencia relativa que no lo explica todo y que, por supuesto, no merma originalidad a la doctrina joannea (cfr. p.68-71). Otra área de posible influencia la constituye el helenismo. Pero también aquí hay que ser cautos, viene a decir Schnackenburg. Por una parte los supuestos elementos helénicos pueden haber llegado hasta Juan por medio del judaísmo, susceptible de interferencias helénicas. Por otro lado, apunta el A. que también el helenismo recibió a su vez la influencia del judaísmo, cosa nada difícil si tenemos en cuenta la gran expansión del pueblo hebreo más allá de sus propias fronteras, en esa diáspora tan importante en el mundo griego de entonces. Por todo ello resulta problemático, por no decir imposible, «decidir cual es el estrato que reclama la prioridad en el contenido ideológico» (p.67).

Dentro de este mismo tema de posibles influencias ambientales, opina Schnackenburg, que el hagiógrafo tomó del sincretismo ciertas concepciones provenientes de las religiones mistéricas. También el gnosticismo está presente en la 1 Jn. En este terreno fluctúa en ocasiones el A. y muestra una postura menos clara y decidida que la que, en este mismo punto, adopta en los comentarios al IV Evangelio. Por una parte afirma que el hagiógrafo no está en oposición total con el gnosticismo. Pero a continua-

ción afirma que el peculiar dualismo de San Juan es abismalmente diverso del dualismo gnóstico (cfr. p.73). En otro lugar dice que la primera carta no expone de forma ordenada un sistema ideológico, sino que se limita a «un enfrentamiento contínuo con la herejía gnóstica combatida en la carta» (p.113).

Considera, además, que el dualismo gnóstico es superado por el autor inspirado (cfr. p.117). Lo más que se puede admitir, dice también, es una proximidad terminológica, ya que en ocasiones «la proximidad formal al lenguaje gnóstico es innegable» (p. 123). Hay zonas del pensamiento en que se tratan las mismas cuestiones en los gnósticos y en San Juan pero con perspectivas radicalmente opuestas. Así, por ejemplo, en el concepto de la unión con Dios que para los gnósticos se fundamenta en el parentesco natural que tienen los φύσει πνευματικοί, *fysei pneumatikoí* en San Juan se basa en la regeneración divina que el hombre recibe por medio de los Sacramentos (cfr. p.258). Es en el tema de la unión con Dios donde ve el A. La peculiaridad joannea, no sólo respecto de las concepciones gnósticas y sincretistas, sino también respecto del judaísmo (cfr. pp.106.108.110).

El tema del conocimiento de Dios es otro de los campos en donde se destaca con fuerza la originalidad joánica. Ni el mundo judío ni la mentalidad griega pueden considerarse como cuna o fuente de su doctrina. Hay, sin duda, una cercanía con Qumrán en cuanto al uso de expresiones como «conocer», «saber», «comprender» y otras, pero de ahí no pasa (cfr. p.133). Con respecto a la gnosis, el hagiógrafo acepta en cierto modo el conocimiento de Dios según la gnosis. «Y, sin embargo, ve el camino de esa gnosis y su índole íntima de un modo esencialmente distinto al de los gnósticos heréticos» (p.134).

Dentro del estudio comparativo entre el gnosticismo y el mensaje cristiano de la 1 Jn, aborda el A. el concepto de pecado, tan distinto, en la gnosis en relación con el cristianismo. Sobre todo, en orden a su perdón y a su expiación. Para el gnóstico hay una búsqueda de Dios que se caracteriza por su orgullo y su soberbia, afán de quien se considera por encima de lo terreno y lo material, pretendiendo elevarse hasta la cima de Dios. En contraposición, la actitud cristiana se distingue por su humilde deseo de entrar en comunión con Dios. Para ello es preciso, según la 1 Jn, admitir no sólo la condición de pecador en general, sino también reconocer y confesar los pecados particulares. «La confesión de los pecados personales -concluye Schnackenburg-, que formaba parte asimismo del bautismo penitencial del Bautista en el Jordán (Mc 1,5 = Mt 3,6), es una herencia del judaísmo» (p.124). Se trataba, en efecto, de una práctica que tenía lugar, sobre todo, en el día de la expiación. En apoyo de esta afirmación, cita una

serie de textos tomados de la literatura rabínica, así como de los escritos de Qumrán, en los que de modo explícito se habla no sólo de la confesión general de los pecados, sino también de la confesión particular de los mismos. Sin embargo, hay cierta contradicción cuando afirma que 1 Jn 1,9 es muy difícil considerarlo «como uno de los testimonios más antiguos en favor de la confesión eclesiástica» (p.125). Ello no obsta, añade a continuación, a que ya entonces pudiera darse el uso litúrgico de la confesión sacramental. Admite, además, que esa confesión personal, y no sólo general, tiene un testimonio cierto en St 5,16 y en 1 Jn 5,16. Sin embargo, al comentar este pasaje joanneo no se refiere siquiera a la confesión de los pecados (cfr. p.299s.). Es otro de los momentos en los que Schnackenburg se nos presenta poco seguro en sus posiciones. Dato comprensible si tenemos en cuenta la dificultad que entrañan ciertas cuestiones exegéticas de los escritos que comenta. Por eso hemos de decir que esos momentos no desmerecen del conjunto de su obra, importancia y decisiva en el campo de la exégesis joannea.

R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan. Exégesis y excursus complementarios*, Barcelona 1987, 212 pp., 14x21.5 cm.

El A. nos explica en el prólogo que desde que apareció su comentario al IV Evangelio (1975) sus estudios han continuado publicándose, en ocasiones en libros homenaje o en revistas, no siempre accesibles a determinados lectores. Por ello ha considerado oportuno recopilar esos trabajos y publicarlos en un libro, complementario a los ya publicados. Introduce nuevas perspectivas, que no considera definitivas, ya que todo trabajo de investigación está siempre sujeto a nuevos logros y descubrimientos.

La primera parte trata del «Desarrollo y estado de la investigación joánica a partir de 1955». Se trata de una colaboración para la obra *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Gembloux-Lovaine 1977, dirigida por M. de Jonge. Intenta dar una panorámica de la investigación sobre el IV Evangelio en los últimos veinte años, «emitiendo a la vez un juicio personal sobre los centros de interés y las tendencias de la investigación» (p. 9). Advierte la dificultad del objetivo y considera que las críticas que él hace de algunos autores «no deben entenderse como desvalorización de la teoría ni como afán de erudición, sino como ayuda a la reflexión y como estímulo al estudio» (p.10). Su juicio parece un tanto pesimista, pues no cree que se halla llegado a encontrar un método realmente satisfactorio (cfr. ib.). Describe el suyo como «una acotación continuada, sobre el apoyo de algunas introducciones y resúmenes de conjunto» (p.12), a lo que añade algunos

excursus complementarios, considerados por ciertos lectores, nos dice el A., un tanto incómodos e interrupciones del texto.

Observa el reflorecimiento de la crítica literaria y reconoce su validez para el análisis y comprensión del texto, pero señala con claridad que en esos estudios literarios «queda un espacio bastante amplio para la conjetura» (p.17). Refiere los diversos trabajos que, con método común, se vienen publicando en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. «La ventaja del método es su forma de consideración orientada por el propio texto y que arranca de consideraciones formales. Pero los trabajos que hasta ahora se han publicado sobre el EvJn ponen de manifiesto que no pocas veces surgen creaciones artificiales y comprensiones esquemáticas con las que se rompen conexiones mentales y se encubren tensiones internas» (p.29-30). En otro momento hace una observación, con visos de perogrullada, pero que me parece interesante tener siempre en cuenta al interpretar un texto bíblico: «La exégesis tendrá que ser más que una simple técnica, si pretende conducir a una interpretación relevante para la comprensión actual. En el estado presente de la investigación me parece apremiante un esclarecimiento del método crítico-literario, tal como hoy se practica»(p.31). Frente a las diferentes teorías, que han querido ver en el subsuelo joanneo corrientes helénicas o gnósticas, considera que el IV Evangelio hay que situarlo más bien en el campo judío (cfr. p.21, 130, 138). Estimamos que está en lo cierto. Sin embargo, no estamos de acuerdo respecto a lo que dice sobre el título cristológico «Pan de vida», como si nuestro hagiógrafo, «partiendo de la misma herencia judía y mediante su propio impulso mental, se vio impulsado a atribuir ese predicado a Jesús» (p.138).

La segunda parte, titulada «Excursus complementarios», comienza con un estudio sobre «La comunidad joánica y su experiencia del Espíritu», aparecido en el libro homenaje a H.Schurmann bajo el título de *Die Kirche des Anfangs*, publicado en Leipzig-Friburgo de Brisgovia 1978, bajo la dirección de nuestro A. y de J.Wanke.

Entre otras cosas interesantes para el estudio de la pneumología joannea, cabe destacar lo que dice respecto al Paráclito, «que aparece como una persona (cualesquiera que sean las concepciones que laten en el fondo)» (p.50). A renglón seguido afirma que San Juan presenta «al Espíritu Santo como 'sucesor' de Jesús y continuador de su obra».

«La idea de misión en el EvJn en el horizonte actual» es el tema siguiente. Apareció en el libro homenaje a J.Glazik y B.Willeke, publicado en Zurich-Einsiedeln-Colonia 1978, bajo la dirección de H.Waldenfels y titulado *«...den Ich bin bei Euch»*. En ese mismo sentido, afirma poco después que las conclusiones sobre el proceso redaccional de nuestro evangelio

siguen siendo hipotéticas. Analiza, sin embargo, los diferentes intentos realizados, recurriendo sobre todo, a «la cuestión de la comunidad o comunidades en cuyo seno nacieron los escritos joánicos -el Evangelio y las cartas- y para la que fueron escritos» (p.35). Estas líneas son importantes, ya que a nuestro modo de entender parecen apoyar lo que nosotros llamamos participación, no activa sino pasiva, de las comunidades joánicas en la redacción del IV Evangelio. Es decir, que el autor inspirado, al transmitir el mensaje evangélico, tiene en cuenta las diferentes comunidades para las que escribe, seguramente después de habérselo predicado. Lo que explicaría los diferentes temas que van apareciendo en el texto evangélico, sin necesidad de recurrir a varios redactores pertenecientes a dichas comunidades. En otro momento afirma que la misión de los discípulos está hecha «en virtud y en conformidad con el envío del Hijo» (p.65). Así se deduce Jn 20,21 donde el «como» (καθὼς, *kathòs*) comparativo es mucho más que una mera comparación o analogía (cfr. ib.). Respecto al testimonio, de que tanto habla Juan, afirma que se trata de un modo de predicar la palabra en nombre de Jesús. En realidad, para nuestro hagiógrafo la predicación y el dar testimonio «son dos formas de conducta misionera, que lejos de excluirse se complementan mutuamente» (p.74). Termina diciendo que el afán misionero es parte esencial de la concepción joannea sobre la evangelización. Es cierto que la iniciativa en toda conversión la tiene el Padre con su «atracción» divina. «Pero eso no dispensa a su comunidad creyente del esfuerzo humano de anunciar al mundo el mensaje de Jesucristo, su Hijo, y de darle credibilidad mediante su testimonio» (p.76).

El tema siguiente, «Tradición e interpretación en las sentencias del EvJn», fue publicado en *Begegnung mit dem Wort*, obra en homenaje a H.Zimmermann, publicada bajo la dirección de J.Zmijewski y E.Nellessen, en Bonn 1980. Estudia diversos *logía* relacionados con los Sinópticos, y otros propios de Juan, entre los que destaca la fórmula del ἐγώ εἰμι, *egó eimi* (cfr. p.90s.). A continuación trata «Sobre la historia de la redacción en el EvJn». Está publicado por vez primera aquí. Sin embargo , en algunos puntos repite aspectos ya estudiados en otro momento, en especial en la primera parte (cfr. p.96, n.2). El último excursus lo dedica a «La cristología paulina y la cristología joánica: Ensayo de comparación». Fue publicado en *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neuentestamentlicher Theologie*, libro homenaje a E.Schweitzer, dirigido por U.Luz y H.Weder en Gotinga 1983. Señala las diferentes perspectivas de ambos hagiógrafos, pero al mismo tiempo afirma que no «hay que convertir las diferencias en oposición» (p.125).

La tercera parte está constituída por la «Exégesis de algunos textos». Comienza por Jn 6, «El pan de vida», aparecido en *Tradition und Glauben. Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, libro homenaje a K.G.Kuhn, dirigido por H.W.Kuhn y H.Stegemann, publicado en Gotinga 1971. Contra quienes hablan de un subsuelo gnóstico en el IV Evangelio, defiende que «el trasfondo del discurso sobre el pan del cielo y el pan de vida está iniquivocamente en el campo judío» (p.130). El tema siguiente, «El discurso del Buen Pastor (Jn 10,1-18)», es un trabajo inédito. Resultan interesantes los apuntes sobre la posible composición textual del pasaje. Destaca que «en la exégesis anglosajona -aunque no sólo en ella- la explicación continuada sobre el presupuesto implícito de una redacción unitaria cuenta hasta hoy con una tradición firme» (p.142). Señala que la teoría de una hipotética elaboración redaccional ya fue defendida en 1936 por E.Hirsch, al mismo tiempo que recuerda la fuerte crítica levantada contra las teorías de Boismard-Lamouille: «La compleja teoría textual no ha encontrado aceptación alguna en la discusión científica» (p.145). Cita la obra de F.Neirynck, en la que intervienen varios colaboradores, *Jean et les Synoptiques. Examen critique de l'exégèse de M.E. Boismard*, Lovaina 1979, 428 pp., y de la que dice que es un «profundo análisis crítico» (ib.). Ello no significa que haya que desechar las posibles fases redaccionales de un texto, pero hay que «evitar los fallos de la vieja crítica literaria, de modo muy especial la atomización de la unidad textual...» (p.151). También aquí aprovecha el a. para repetir que el IV Evangelio no depende del gnosticismo, señalando que el mismo Fischer, seguidor en algunos aspectos de la teoría bultmaniana, reconoce «que existen graves diferencias entre el Cristo joánico y el redentor gnóstico»(p.149).

El trabajo siguiente trata de «Jn 12,39-41. La interpretación cristológica de la Escritura por parte del autor del EvJn». Es una colaboración en la obra homenaje a O.Cullmann, dirigida por H.Baltensweiler y B.Reicke, publicada en Zurich-Tubinga 1972, con el título de *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament*. El tema siguiente estudia la «Composición y sentido del discurso de Jn 15», del libro *Homenaje a Juan Prado. Miscelánea de estudios bíblicos y hebraicos*, dirigido por L.Alvárez Verdes y E.J.Alonso Hernández, Madrid 1975. «La cita de la Escritura en Jn 19,37», es parte del libro *Wort, Lied und Gottesspruch*, Wurzburgo 1972, dirigido por J.Schreier en homenaje a J.Ziegler. Por último, el tema «Gloria y unidad (Jn 17,22-24)», es parte del libro *Kehrt um und glaubt-erneurt die Welt.87. Deutscher Katholikentag in Düsseldorf 1982*. Aquí, como en otros momentos, se advierte el interés pastoral que el A. tiene, intentando que sus reflexiones exegéticas

incidan en la vida de los cristianos. Así, en este apartado, señala la necesidad perentoria de una unidad entre los creyentes que sea gloria del Padre, signo atrayente y convincente de salvación para todos los hombres.

I. DE LA POTTERIE, *Gesù Verità*, Torino, Marietti («Collana Biblica», 1), 1973, 216 pp., 17 X 24 cm.

Se trata de una «raccolta di articuli», recopilación de artículos, sobre Cristología joannea. Ya desde el principio insiste el A. que «el aspecto específico bajo el cual Juan contempla la persona y la obra de Jesús y el tema de la revelación: Jesús se manifiesta progresivamente como el enviado del Padre y el Hijo de Dios, en él nos viene revelado el amor salvífico del Padre. También la obra de la salvación es presentada por Juan bajo el aspecto fundamental de la revelación. Por este motivo ha sido elegido el título de este volúmen Jesús Verdad» [306]. Fiel a este propósito vuelve el A. una y otra vez sobre algún aspecto del tema central.

El primer capítulo lo dedica exclusivamente al concepto de verdad como introducción a la concepción bíblica, especialmente joannea, de la verdad. Los demás capítulos están reagrupados en dos partes. En la primera dedicada a la exégesis se incluyen los capítulos I al VII y se exponen diversas perícopas del Evangelio de San Juan, siguiendo el orden del texto. El primer pasaje estudiado es el que trata del testimonio del Bautista a favor de Cristo (cfr. Jn 1,29.36) como el Cordero de Dios. El segundo capítulo estudia el encuentro de Jesús con la samaritana (cfr. Jn 4,7-38). El capítulo siguiente está dedicado al Buen Pastor (10,1-18). La exaltación del Hijo del Hombre (cfr. Jn 12,31-36) es el tema del capítulo cuarto. La frase «Yo soy el camino, la verdad y la vida» de Jn 12,31-36 es comentada en el capítulo quinto. En el capítulo sexto habla de Jesús Rey y Juez según Jn 19,13. El capítulo séptimo trata de la maternidad espiritual de María (cfr. Jn 19,25-27). La segunda parte, mucho más breve, está dedicada a la teología del Evangelio y está compuesta por el capítulo octavo, que estudia la figura del Bautista y la de Cristo como testimonios de la verdad en el IV Evangelio, y el capítulo noveno que trata de Cristo como figura de revelación según San Juan.

---

[306] «L'aspetto specifico sotto il quale Giovanni contempla la persona e l'opera di Gesù e quello della rivelazione: Gesù si manifesta progressivamente come l'inviato del Padre e il Figlio di Dio; in lui viene rivelato a noi l'amore salvifico del Padre. Anche l'opera di salvezza é presentata da Giovanni sotto l'aspetto fondamentale della rivelazione. Per questo motivo e stato scelto come titolo di questo volume Gesù Verità» (p.5).

Hace poco el A. estuvo en España y un periodista le hizo una breve interviú en la que, entre otras cosas, respondía: «No podemos negar que se empieza a hablar de una crisis de la exégesis. Se está tomando conciencia, incluso en el mundo protestante, de que la exégesis historicocrítica no satisface las necesidades del hombre creyente actual. Ese modo de interpretar la Sagrada Escritura es incapaz de ayudar a descubrir los contenidos hondos, espirituales y doctrinales del Mensaje de Dios. No es ese tecnicismo excesivo y esa esclavitud a la letra lo que la Iglesia, la teología y los fieles necesitan. Sin duda que la crítica es un valor positivo; el escriturista de hoy tiene que sacar de ella el máximo rendimiento, pero no puede quedarse ahí, debe estudiar y profundizar con el espíritu de los santos Padres» [307].

Reconoce a San Agustín como «il più grande commentatore antico» el más grande comentarista antiguo del IV Evangelio. En más de una ocasión recurre a los tratados del Obispo de Hipona, así como a otros comentarios patrísticos. Sin embargo, lo hace de forma tímida, casi siempre en nota a pie de página (cfr. p. 6.83.102-103 y 177). Dado el valor pastoral, ascético y doctrinal de los escritos de los Padres hubiera sido muy útil recurrir a ellos en un libro como éste, que se mueve entre el rigor de lo científico y la sencillez de la divulgación.

Señala el A. el influjo marxista sobre determinadas corrientes teológicas que insisten en la primacía de la ortopraxis respecto de la ortodoxia, de la práctica sobre la teoría. Admite que esas corrientes han puesto el acento en la necesidad de que la verdad no se reduzca a algo muerto y separado de la vida. La verdad, en efecto ha de estar abierta hacia el futuro, suscitar y nutrir la esperanza, empujar a la acción. «Pero es igualmente cierto que el primado absoluto dada a la acción corta a la acción misma toda norma directriz; el actuar debe ser iluminado y guiado por la verdad o de otro modo resulta desordenado y anárquico; en política puede conducir a la revolución, a la dictadura, a la barbarie. Una visión demasiado pragmatista hace perder de vista los valores esenciales de la vida humana como la amistad, la reflexión interior, la contemplación, la plegaria, y hace desviar al hombre de su vocación última y más alta como es la de entrar en comunión con Dios» [308].

[307] ABC, Madrid (15.VII.76), p.30.

[308] «Ma è ugualmente vero -añade el A.- che il primato assoluto dato all'azione toglie all'azione stessa ogni norma direttrice; l'agire deve essere illuminato e guidato dalla verità altrimenti è disordinato e anarchico; in politica puó condurre alla rivoluzione, alla dittatura, alla barbarie. Una visione troppo pragmatistica fa perdere di vista valori essenziali della vita umana come l'amicizia, la riflessione interiore, la contemplazione, la preghiera, e fa deviare l'uomo dalla sua vocazione ultima e piú alta che è di entrare in comunione con Dio» (p.11-12).

Más adelante se refiere a la visión horizontalista que a veces se tiene de la caridad. Cita la frase «andar en la verdad» (2 Jn 4 y 3 Jn 4) para aclarar que San Juan nos muestra cómo la caridad se practica en la verdad, que es la revelación del amor divino. «Se ve, por tanto, que la caridad no regula sólo las relaciones humanas, no es un puro humanismo u horizontalismo; no es sólo benevolencia o ayuda a los necesitados, a la manera como viene concebida con frecuencia en nuestro secularizado mundo; para Juan la caridad está siempre iluminada por la revelación, por la verdad de Cristo. La caridad auténticamente cristiana viene de Dios y lleva a Dios; está caracterizada por ello con una nota de absoluto, de profundidad, de pureza, que falta en el amor puramente humano» [309].

Frente a quienes tratan de recomponer el texto joanneo, haciendo trasposiciones siempre conjeturables, el A. considera que es mejor tratar de comprender y estudiar el texto «cosi come ci si presenta» (p.60). Es cierto que a veces hay una frase difícil de entender en su contexto, pero esa dificultad no puede ser razón suficiente para extorsionar o desguazar el escrito inspirado (cfr. p.78).

Expone que, según Bultmann, Jesús, «el Revelador por excelencia, no nos revela nada fuera del simple *Das* de su existencia y de la función reveladora, el hecho mismo de su existencia escatológica; el *Was* y el *wie* de su mensaje no interesaría a la fe cristiana y restaría por lo demás fuera de nuestro objetivo. La revelación aportada por Jesús viene por tanto prácticamente vaciada de contenido» [310].Una interpretación tan paradógica, añade el A., sólo es comprensible en quien considera que todos los apelativos transcendentes, tales como Hijo de Dios, Señor, Salvador, etc. no son otra cosa que expresiones míticas que hay que rechazar.

Al hablar de la corriente pragmatista, representada por Nietzsche y W.James, observa que estos autores sostienen «un ataque feroz contra todo pensamiento metafísico, que para él es signo de decadencia» [311]. Sin em-

---

309 «Si vede dunque che la carità non regola soltanto i rapporti umani, non é puro umanesimo o orizzontalismo; non e soltanto benevolenza o aiuto ai bisognosi, cosi come viene concepita troppo spesso nel nostro mondo secolarizzato; per Giovanni la caritá e sempre illuminata dalla rivelazione, dalla veritá di Cristo. La caritá autenticamente cristiana viene da Dio e porta a Dio; e caratterizzata perciò da una nota di assolutezza, di profondità, di purezza, che manca all'amore semplicemente umano» (p. 20).

310 «il Rivelatore per eccellenza, non ci rivela nulla all'infuori del semplice *Das* della sua esistenza e della sua funzione rivelatrice, il fatto stesso della sua esistenza escatologica; il *Was* e il *wie* del suo messaggio non interesserebbero la fede cristiana e resterebbero del resto al difuori della nostra portata. La rivelazione apportata da Gesù viene quindi praticamente svuotata di contenuto» (p.196).

311 «un attaco feroce contro ogni pensiero metafisico, che e per lui segno di decadenza» (p.11).

bargo, más adelante se entrevé una cierta indisposición del mismo A. contra la metafísica al decir que «el hombre moderno que es poco metafísico y está mayormente atraído hacia cosas concretas» [312]. Algo de esto se ve también al hablar del concepto cristiano de la Verdad, según el A. Piensa que los Padres de la Iglesia, «demasiado influenciados por la filosofía antigua» [313], han presentado una verdad idéntica a la de Platón y Aristóteles, a quienes siguió Santo Tomás. «La verdad cristiana es la divina revelación, la palabra de Dios dirigida a la humanidad en Jesucristo, no sólo para desvelar el misterio de la vida divina, sino también para llevar al hombre un mensaje de salvación y, por tanto, para invitarlo a superarse a sí mismo para tomar parte en la vida de Dios» [314]. Sin duda que esto es cierto. Pero no parece correcto desechar toda una concepción tradicional de la Verdad, emparentada si se quiere con la filosofía helénica, pero transformada hasta sus raíces por la interpretación de los Padres y Doctores de la Iglesia, portavoces y genuinos intérpretes de esa misma Iglesia.

La concepción de la verdad que presenta el A. es aceptable, incluso más fácil de asimilar y comprender por el hombre de hoy. Pero eso no es motivo ni razón suficiente para excluir el concepto tradicional. En este sentido es necesario señalar que es frecuente un cierto afán conformista que, por acercarse a una mentalidad o gusto del momento, adopta una terminología poco clara que insiste demasiado sobre lo existencial (cfr. p.18.21). La idea de que Cristo no es la revelación de la divinidad presente en El, sino la manifestación de los misterios divinos que conducen a la salvación, se repite de modo iterativo a lo largo de los diversos capítulos (cfr. p.119.175.187.190, etc.). Repetimos que esta interpretación de la ἀλήθεια, *alétheia*, joannea es válida, siempre que no se excluya el concepto tradicional que, por otra parte, está claro en Jn 14,11, cuando el Señor dice a Felipe que quien le ve a El ve también al Padre, o cuando en el Prólogo se nos asegura que a Dios nadie le ha visto jamás y que el «Dios unigénito que está en el seno del Padre, ése le ha dado a conocer» (Jn 1,18).

---

312 «l'uomo moderno che è poco metafisico ed è maggiormente attirato verso le cose concrete» (p.21).

313 «troppo influenzati dalla filosofía antica» (p.16).

314 «La verità cristiana è la divina rivelazione, la parola di Dio rivolta all'umanità in Gesù Cristo, non solo per svelare il mistero della vita divina ma anche per portare all'uomo un messaggio di salvezza e quindi per invitarlo a sorpassare se stesso per prendere parte alla vita di Dio» (p.16).

Al estudiar la perícopa del Buen Pastor recuerda que la Vulgata traduce «unum ovile» que hace pensar, dice él, en una realidad estática y fija, institucional. Por el contrario, la traducción «unus grex» expresa una realidad más viva [315]. Ciertos autores anglicanos han pensado que Roma, apoyada en esa concepción estática, ha intentado imponer sus «false pretese», sus falsas pretensiones. Otros autores recientes, entre ellos Barreyy, son más moderados y no caen en tales exageraciones. «Reconocemos, no obstante, que ciertos comentaristas del Renacimiento han falseado indebidamente el sentido del versículo aplicándolo directamente a Pedro y a sus sucesores; eh aquí, por ejemplo lo que escribía el Cardenal Toledo: "Esto no se refiere sólo a Cristo sino también a sus vicarios... Así pues, Pedro es el único pastor después de la ascensión de Cristo, como también lo es el sucesor del Romano Pontífice". ¡Juan no habría dicho jamás que Pedro era el único pastor! No hay duda que el pastor de Jn 10,8 designa sólo a Cristo» [316]. En efecto, el sentido literal y propio ápunta sólo a Nuestro Señor Jesucristo. Sin embargo, en sentido figurado no nos parece tan descabellado aplicar ese pastoreo supremo y único a Pedro. Tanto más cuanto que en Jn 21,15-17 el mismo Jesús encomienda a Simón el apacentar a sus ovejas y corderos. Por otra parte, no aborda el A. en este pasaje la cuestión candente de la unicidad de la Iglesia, y se refiere a «la comunità messianica» sin referirla en forma alguna a la Iglesia católica.

Uno de los temas más entrañables de este libro es el de la realeza de Jesucristo por medio de la Cruz. Para comprender en profundidad el pasaje de Jn 12,31-36, en el que el Señor afirma que cuando sea levantado de la tierra atraerá a todos hacia sí, para entender dicha atracción, decíamos, El se refiere a la llamada divina, para reunir al pueblo disperso y a la respuesta a ese llamamiento en la reagrupación por medio de la fe en Cristo crucificado: «desde lo alto de la cruz, donde la realeza universal viene proclamada de cara a todos los hombres, el Rey Mesías atrae a todos hacia sí, revelando el misterio de su persona, el sentido de su obra salvadora y el

---

315 Hace aquí una cita de J. Daniélou que por su interés y actualidad me parece oportuno transcribir: «La force créant le droit, la puissance devenant le critere de la vérité, c'est la justification de toutes les oppressions...» (*La crise du sens de la vérité*, «Recherches et débats», 36(1961)152).

316 «Riconosciamo tuttavia che certi commentatori del Rinascimento hanno indebitamente falsato il senso del versetto applicandolo direttamente a Pietro e ai suoi successori; ecco per esempio quel che scriveva il Cardenale Toledo: «Hoc non solum ad Christum Dominum refertur, sed ad suos vicarios... Unus enim est pastor Petrus post Christi ascensionem, unicus etiam pastor succesor Petri Romani Episcopi». Giovanni non avrebbe mai detto che Pietro era l'unico pastore! Non c'e dubbio che il pastore di 10,8 designi unicamente Cristo» (p.80).

amor del Padre (cfr. Jn 3,14-16; 8,28). La respuesta que él espera de los hombres es la fe en él. Jesús ejerce la propia realeza sobre los suyos, desde el momento que su reino no es de este mundo: Jesús reina en la verdad, con su revelación (cfr. 18,37)» [317] (p.97).

Al hablar de Jn 19,25-27, observa el A. que la exégesis actual de este célebre pasaje apoya con más fuerza que antes la maternidad espiritual de María. Recuerda que casi todos los Padres de la Iglesia veían en este acto de Cristo solo un gesto de piedad filial con el que confiaba a su madre al cuidado del discípulo amado [318]. En la Edad Media comenzó a difundirse otra interpretación mucho mas filosófica, según la cual la Virgen en el Calvario fue constituída Madre de todos los creyentes. «Mas sólo en nuestro tiempo esta exégesis más profunda ha sido fundada en diversas observaciones de naturaleza estrictamente exegética» [319]. Junto a este valor mariológico del pasaje en cuestión, apunta también el A. su sentido eclesiológico. «La madre de Jesús es constituída madre del discípulo y de todos los discípulos. En este sentido se puede decir que la madre de Jesús, junto a la cruz de su Hijo, comenzó a ser la madre de la Iglesia» [320].

El libro termina con un índice bíblico y parabíblico, y con otro onomástico. Se indican al final las diversas revistas donde fueron publicándose en su día los diferentes capítulos. Hubiera sido de desear una mayor actualización de estos trabajos, algunos publicados en 1966. No obstante la diversidad de su origen, la obra presenta una cierta unidad interna y es de interés para los estudiosos del Evangelio de San Juan.

I. DE LA POTTERIE, *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joannea*, Madrid, BAC, 1979, 330 pp., 20x13 cm.

Se trata del mismo libro antes recensionado, cuyo título original es *Gesù verità*. Como se ve, el título español no corresponde exactamente al

---

317 «dall'alto della croce, ove la regalità universale viene proclamata di fronte a tutti gli uomini, il Re-Messia attira tutti a se, rivelando il mistero della sua persona, il senso della sua opera di salvezza e l'amore del Padre (cfr. 3,14-16; 8,28). La risposta ch'egli attende dagli uomini è la fede in lui. Gesù esercita la propria regalità sui suoi, dal momento che il suo regno non è di questo mondo: Gesù regna nella verità, con la sua rivelazione (cfr. 18,37)».

318 Esta traducción (*unus grex*) es adoptada por la Neovulgata.

319 «Ma solo nel nostro tempo, questa esegesi più profonda è stata fondata su diverse osservazioni di natura strettamente esegetica» (p. 158).

320 «La madre di Gesù diventa la madre del discepolo e di tutti i discepoli. In questo senso si può dire che la madre di Gesù, presso la croce del suo Figlio, diventò la madre della Chiesa» (p.104).

original italiano que, traducido literalmente, sería Jesús Verdad. Es cierto que quizá no resulta una frase muy correcta en español, pero, de todos modos, recoge mejor la idea central que el A. quiere subrayar acerca del concepto de verdad como equivalente a revelación, viniendo así a decirse que Jesús es la revelación del Padre. De todos modos, es ésa la idea que se vuelve a recoger en el capítulo introductorio («Verdad bíblica y verdad cristiana»). Este capítulo, lo mismo que los capítulos I al V, VII y XIII, son, sin más, una traducción del italiano. En cambio «los capítulos 7 y 8 del libro italiano han sido sustituídos aquí por los capítulos 8 y 11, que desarrollan el mismo argumento pero de forma más amplia; mientras que los capítulos 6, 9, 10 y 12 son nuevos» (p. VII).

La novedad consiste en ser reagrupados en un libro, ya que todos esos nuevos capítulos corresponden a otros tantos artículos publicados en diversas revistas, de características dispares. Esto hace que a veces se resienta la unidad y el rigor con que son tratados diferentes temas. Así, por ejemplo, el capítulo VI, «La pasión según San Juan (18,1-19,42)», publicado en el n. 21 de la colección «Assemblées du Seigneur», resulta una exposición precaria, una especie de resumen a escala de divulgación de todo el rico contenido de esos pasajes de San Juan, sobre los que más adelante volverá el A. con mayor detenimiento y profundidad.

Después del capítulo introductorio, publicado en «Il Fuoco» XIX(1971) 6ss., hay una primera parte dedicada a la exégesis que comprende los capítulos I al IX. Los temas que estudia son los siguientes: «He aquí el Cordero de Dios», «Jesús y los samaritanos», «El Buen Pastor», «La exaltación del Hijo del Hombre», «Yo soy el camino, la verdad y la vida», «La Pasión según San Juan», «Jesús, Rey y Juez según Jn 19,13», «Las palabras de Jesús ~He aquí a tu madre' y la acogida del discípulo», «La sed de Jesús al morir y la interpretación joannea de la muerte en cruz». La segunda parte, titulada «Teología», comprende los cuatro últimos estudios: «Χάρις, *Cháris* paulina y Χάρις, *Cháris* joanea», «El concepto de testimonio en San Juan», «οἶδα, *oîda* y γινώσκω, *ginósko*). Los dos modos de conocimiento en el cuarto evangelio», «Cristo como figura de revelación según San Juan». Termina el libro con un índice bíblico, completado con otro de escritos judíos y judeocristianos. A diferencia de la edición italiana, la traducción española no trae el índice onomástico de aquélla.

En cuanto a lo ya publicado en la edición italiana me remito a la recensión antes citada. Respecto al nuevo material hay que decir, ante todo, que el A. se mantiene en la misma línea del buen hacer exegético, sin concesiones a la galería o al gusto del momento. Incluso se le ve más rico a la hora del recurso a la exégesis patrística. Así, ya no son citas hechas

casi siempre a pie de página, sino que, por el contrario, ocupan un puesto preeminente y destacado (cfr. pp.211, 226, 237, 239, etc.). También es interesante poner de relieve la importancia que da a la interpretación que por autores antiguos se ha venido dando a un determinado texto. En más de una ocasión la historia de la interpretación de un texto le sirve de base inicial para fundamentar y enriquecer su propia interpretación. De esa forma se ve, en una visión de conjunto, la trayectoria del pensamiento exegético (cfr. pp.216ss. y 220-224).

Al tratar de la Pasión en San Juan, afirma el A. que en ningún otro pasaje de la vida de Jesucristo coincide tanto el cuarto evangelista con los otros tres como en éste de la Pasión y Muerte del Señor. «La razón -continúa diciendo- es simple: esta parte del evangelio es, probablemente, la que quedó fijada más pronto en la tradición primitiva. Sin embargo, aquí, como siempre, Juan se distingue de sus predecesores por varios rasgos característicos, que le permiten poner de relieve el simbolismo de estos acontecimientos y su profunda significación teológica» (p.145). En estas palabras se encierra un tema que, debatido en torno a Bultmann, y a Loisy, no deja de tener su actualidad. Me refiero al simbolismo e historicidad en el cuarto evangelio. Para muchos, la presencia clara del valor simbólico de muchas narraciones joanneas era un índice manifiesto de la no realidad histórica de los hechos narrados, y así, por ejemplo, se negaba que la Madre de Jesús estuviera realmente presente junto a la Cruz en el Calvario. El P. De la Potterie no admite el dilema simbolismo o historicidad, sino que los hechos verdaderamente acaecidos tienen en sí un fuerte contenido teológico y doctrinal que el evangelista, por la inspiración divina, ha sabido captar y expresar. Esta es la postura que se desprende de cuanto el A. expone. Sin embargo, hubiera Sido bueno tratarlo de forma frontal y no de manera un poco tangencial.

A veces da la impresión que la traducción no ha recogido con exactitud el concepto del original. Dejando aparte el mismo título del libro, al que ya hemos aludido, podemos recoger otra inexactitud en la p.146. «Este tema -dice el texto- de la 'hora de Jesús' es propio de Juan en el Nuevo Testamento». Sin embargo, a renglón seguido se dice que el tema es tratado también por los Sinópticos en su doble vertiente de la hora de la pasión y muerte, y en la vertiente del momento final de todo o escatología. Efectivamente, más que un tema propio de San Juan, es un tema que nuestro Evangelista tiene un tratamiento peculiar. En este mismo tema de la hora de Jesús, dentro del capítulo dedicado a la pasión, se echa de menos la observación acerca del avance progresivo en la presentación y conocimiento de la hora: Desde la alusión velada de Caná hasta la manifestación explíci-

ta de la oración sacerdotal del capítulo diecisiete, en donde Jesús la llama la hora de su glorificación. Como ya hemos dicho, este capítulo, con ser el más empeñativo por su título, es el más pobre por su contenido.

El tema de la maternidad espiritual de María, por el contrario, está tratado con extensión y profundidad. Después de un largo excursus por la historia de la interpretación de Jn 19,27b, analiza el A. las expresiones griegas λαμβάνει, *lambánei* y τὰἴδια, *tà ídia*, especialmente en San Juan. Destaca cómo «en el versículo central la palabra *madre* está usada dos veces en forma absoluta, casi como un nombre propio; es como si Juan quisiera subrayar el ejercicio de una *función*. El cambio de pronombre posesivo cuando se pasa del v. 25 al 27a, indica el sentido de testamento de Jesús; implica, si se puede expresar así, la voluntad de operar un traspaso de propiedad (αὐτοῦ...σου, *autoû... sou*). El versículo final, en el que las palabras expresan también la idea de propiedad, quiere decir que 'el Discípulo' hizo suya esta voluntad: él acogió a la madre de Jesús 'como herencia de su Maestro'; la que hasta entonces era la madre de Jesús, sería en adelante su propia madre; ella formaría parte de «sus bienes». El verbo final, como se ve, cierra toda la escena con una descripción de la acogida del Discípulo, de su respuesta en la fe: «A partir de esta hora, el Discípulo la acogió entre sus bienes». El P.Braun escribe con todo acierto: 'El verbo λαμβάνω, *lambáno* evoca..., por encima de todo, la acogida que María había recibido en el alma del Discípulo» (p.215-216). También pone de relieve el A. el carácter eclesiológico de este pasaje: «En el Calvario, en efecto, la Iglesia está doblemente representada: como *madre* de los fieles, está personificada en la Madre de Jesús; como *pueblo* escatológico de los creyentes, está representada en la persona del Discípulo. Puesto que la Madre de Jesús es la madre de los creyentes, y éstos son la Iglesia, ella es, pues, por su función maternal, la Madre de la Iglesia» (p.219).

Otro tema interesante, por su tratamiento y originalidad, es el referente a Jn 19,13. Todo el peso de su interpretación descansa en el sentido transitivo del verbo griego. Es un sentido que ninguna versión recogía hasta hace poco. Ultimamente, sin embargo, ya hay alguna traducción que lo acepta. Las razones que aporta no dejan de tener su peso, aunque no tanto como para que sean aceptadas las conclusiones de forma apodíctica. No obstante, hay que reconocer lo sugestivo de la interpretación al contemplar a Jesucristo sentado en la tribuna del Pretor romano: «Jesús está representado aquí como el juez de los judíos, pero se trata en el fondo del juicio, la κρίσις, *krísis*, del mundo. En definitiva, la importancia excepcional de la escena del Lithóstrotos se explica, pues, por el hecho de que en ella se desarrolla, en modo figurativo y en el plan simbólico, lo que constituye el

verdadero sentido de la Cruz y de la Pascua de la salvación: la exaltación del Rey-Mesías y la condena del mundo pecador» (p.186).

La edición española, como es ordinario en los libros de la BAC, está bastante cuidada y es, sin duda, mucho más digna que la italiana. Sin embargo se han deslizado algunas erratas. Así, por ejemplo, en la p.150 se dice εἰς κρῖμα, *eis krîma* en lugar de εἰς κρῖνα, *eis krîna*; en p.157 se dice Pasuca en lugar de Pascua, y en p.193 «accepere» por «accipere», etc.

Hechas estas salvedades, estamos ante un libro serio e interesante no sólo para los estudiosos de San Juan, sino también para todos aquellos que se interesen por temas cristológicos.

Bibliografía a la Parte II

AA.VV. Manual Bíblico, Casa de la Biblia, Madrid 1964, v.III, pp.370-395. AA.VV., *La Sagrada Escritura*, BAC, Madrid 1964, v.I, pp.787-840.888-916.1057-1086. AA.VV. *Biblia comentada*, BAC, Madrid 1967-1971, v. V, pp.936-951. A.Wikenhauser, *El Evangelio de San Juan*, Herder, Barcelona 1978, pp.61-121.181-211.470-502. R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Cristiandad, Madrid 1979, v.I. R.Schnackenburg, *El Evangelio según S.Juan*, Herder, Barcelona 1980, v.I, pp.43-240; H. Van den Bussche, *El Evangelio de San Juan*, Studium, Madrid 1972.

M.E.Boismard, *El Prólogo de S.Juan*, Fax, Madrid 1967. C.K. Barret, *The Prologue of St John's Gospel*, Londres 1970. A. Feuillet, *El prólogo del cuarto Evangelio*, Paulinas, Madrid 1971. G.Rochais, *La formation du prologue (Jn 1,1-18)*, «Science et Sprit», 37(1985)5-44.161-187. A.García-Moreno, *Aspectos teológicos del Prólogos de S.Juan*, «Scripta Theologica», 21(1989)411-430. D.Muñoz León, *Las fuentes y estadios de composición del Prólogo de Juan según P.Hofrichter. (En torno a la 'Primitiva Confesión cristiana del Logos')*, «Estudios Bíblicos», 49(1991)229-250.

P.Proulx-L.A.Schökel, *Las sandalias del Mesías Esposo*, «Biblica», 59(1978)1-37. A.García-Moreno, *Jesucristo, Cordero de Dios*, en AA.VV., *Cristo, Hijo de dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, pp.269-297. J.Leal, *La hora de Jesús, la hora de su madre (Io 2,4)*, «Estudios Eclesiásticos», 26(1952)147-168. A.Feuillet, *La significaction fundamentale du premier miracle de Cana (Jn II,1-11) et le symbolisme johannique*, «Revue Thomiste», 65 (1965)517-535. J.Ramos-Regidor, *Signo y poder. A propósito de la exégesis patristica de Jn 2,1-11*, «Salesianum», 27(1965)499-562; 28(1966) 3-64. A.Vanhoye, *Interrogation johannique et exégèse (Jn 2,4)*, «Biblica», 55(1974)157-167. T.M.Rosica, *Mary at Cana and the Cross*, «Bible Today», 29 (1991)47-50.

D.Mollat, *Le chapitre VI de saint Jean*, «Lumière et Vie», 31(1957)107. A.Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6)*, «Nouvelle Revue Théologique», 92(1960) 803. G.Ghiberti, *Il c.6 di Giovanni e la presenza dell' Eucharistia nel IV Vangelo*, «Parola di vita», 4(1969)105-125. F.M.Braun, *L'eucharistie selon saint Jean*, «Revue Thomiste», 70(1970)5-29. D.Muñoz León, *El sustrato targúmico del Discurso del Pan de vida. Nuevas aportaciones:La equivalencia «venir»-«aprender»/creer(Jn 6,35.37.45) y la conexión «vida eterna» y «resurrección» (Jn 6, 40.54)*, «Estudios Bíblicos», 36(1977) 217-226. X.Léon-Dufour, *La fracción del pan*, Madrid 1983. J.Caba, *Cristo, Pan de vida. Teología eucarística del IV Evangelio*, Madrid 1993.

P.Gächter, *Die geistige Mutterschaft Marias. Ein Beitrag zur Erklärung von Jo.19,26f.*, «Zeitschrift für Katholiche Theologie», 47(1953)391-429. P.Borgen, *St. John and the Synopties in the Passion Narrative*, «New Testament Studies», 5(1958-59)246-259. D.Mollat, *Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé.* «Lumiere et Vie», 47(1960)95-114. A.Kerrigan, *Jn 19,25-27 in the ligth of Johannine Theolgy and the Old Testament*, «Antonianum», 35(1960) 369-416. I.De la Potterie, *Jesus, Roi et Juge apres Jean 19,13*, «Biblica», 41(1960)217-247. A.Dauer, *Die Passionsgeschichte in Johannesevangelium*, Munich 1972. M.Balagué, *Y lo sentó en el tribunal (Jn 19,13)*, «Estudios Bíblicos», 33(1974)63-67. I.De la Potterie, *La pasión según S. Juan (18,1-19,42)*, en *Estudios de cristología joannea*, Madrid 1975, p.145-158. *La passion de Jèsus selon l'évangile de Jean*, París 1986. J.O.Tuñí, *Pasión y muerte de Jesús en el IV Evangelio: Papel y significación*, «Revista Catalana de Teología», 1(1976)393-419. A.García-Moreno, *Teología bíblica del sacerdocio. Aspectos joanneos*, en Varios, *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, Pamplona 1990. J.Duncan-M.Derrett, *The Victim. The Joahannine Passion Narrative Reexamined*, Norfolk 1993. J.Zumstein, *L'interprétation johannique de la mort du Christ*, en *The Four Gospels 1993. Festscrift F.Neyrink*, Lovaina 1993, v.III, p.2122ss. S.Légasse, *Le procès du Jésus. L'Histoire,* París 1994; *Le procès du Jèsus. La Passion dan les quatre évangiles,* París 1995.

ABREVIATURAS BIBLICAS

Ab	Abadías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalípsis
Ba	Baruc
1 Co	1.ª Corintios
2 Co	2.ª Corintios
Col	Colosenses
1 Cro	1.º Crónicas
2 Cro	2.º Crónicas
Ct	Cantar
Dn	Daniel
Dt	Deuterenomio
Ef	Efesios
Esd	Esdrás
Est	Ester
Ex	Exodo
Ez	Ezequiel
Flm	Filemón
Flp	Filipenses
Ga	Gálatas
Gn	Génesis
Ha	Habacuc
Hb	Hebreos
Hch	Hechos
Is	Isaías
Jb	Job
Jc	Jueces
Jdt	Judit
Jl	Joel
Jn	Evang. de Juan
1 Jn	1.ª Juan
2 Jn	2.ª Juan
3 Jn	3.ª Juan
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jr	Jeremías
Jds	Judas
Lc	Lucas
Lm	Lamentaciones
Lv	Levítico
1 M	1.º Macabeos
2 M	2.º Macabeos
Mc	Evang. de Marcos
Mi	Miqueas
Ml	Malaquías
Mt	Evang. de Mateo
Na	Nahún
Ne	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 P	1.ª Pedro
2 P	2.ª Pedro
Pr	Proverbios
Qo	Eclesiástes (Qohélet)
1 R	1.º Reyes
2 R	2.º Reyes
Sal	Salmos
Sb	Sabiduría
Si	Eclesiástico (Sirácida)
So	Sofonías
St	Santiago
Tb	Tobías
1 Tm	1.ª Timoteo
2 Tm	2.ª Timoteo
1 Ts	1.ª Tesalonicenses
2 Ts	2.ª Tesalonicenses
Tt	Tito
Za	Zacarías

INDICE BIBLICO

INDICE ONOMASTICO

Este libro se termino de imprimir en Pamplona
el día 19 de marzo de 1996,
festividad de San José.